10

Bosch

1856

Die christliche Lehre

von der Sünde.

Dargestellt

von

Julius Müller,

Doktor und ordentlichem Professor der Theologie in Marburg.

Erster Band.

Breslau,

im Verlage bei Josef Max und Komp.

1839.

Vom

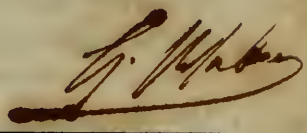
Wesen und Grunde

der Sünde.

Eine theologische Untersuchung

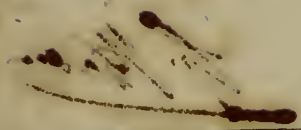
von

Julius Müller.



Breslau,
im Verlage bei Josef Max und Komp.

1839.



Druck von M. Friedländer in Breslau.

Der Hochwürdigen theologischen Fakultät in Göttingen.

Wenn ich Ihnen, hochwürdige Herren, diese Schrift hiermit ehrerbietigst zueigne, so ist das nur ein sehr geringer Tribut einer Dankbarkeit, an welche Sie Sich die gerechtesten Ansprüche erworben haben. Denn als ich, heute vor sieben Jahren, einem Ruf an Ihre Universitätskirche zu folgen wagte, war es Ihr zuvorkommendes Wohlwollen, welches mich in Göttingen empfing, und mir durch liebreiche Theilnahme und heilsamen Rath den schwierigen Uebergang aus dem Wirkungskreise des Landpfarrers in den des Universitätspredigers vielfach erleichterte. Dasselbe Wohlwollen führte mich im darauf folgenden Jahre in die Laufbahn des akademischen Docenten ein, und niemals hat es sich verleugnet, so lange ich an Ihrer Universität meinem zwiefachen Beruf oblag. Und als ich im Frühling 1835, um mich ganz der Thätigkeit des akademischen Lehrers widmen zu können, Göttingen, meine zweite Heimat in mehr als einer Beziehung, mit Marburg zu vertauschen im Begriff stand, da gab mir dieses Wohlwollen das Geleit durch das Ehrengeschenk der höchsten akademisch-theologischen Würde.

Dafür Ihnen meinen Dank öffentlich zu bezeugen, hat es mir bisher an einer schicklichen Gelegenheit gefehlt; aber die ernste Mahnung, die in der Würde an sich selbst und in dem Vertrauen der Verleihenden liegt, habe ich nicht vergessen. Diese Mahnung ist es, die mir auch bei Abfassung dieser Schrift mannigfach vorgeschwebt hat; darum wie viel oder wenig von dem Inhalt derselben sich Ihrer Zustimmung erfreuen mag, die aufrichtige Anhänglichkeit an das unveräußerliche Kleinod unsrer Kirche, zu dessen Bewahrung ihre Doktoren der Theologie besonders verpflichtet sind, an den Geist der freien wissenschaftlichen Forschung, der keine andere Auctorität anerkennt, als den unwandelbaren Grund des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, werden Sie darin nicht vermissen.

Marburg, den 9. Juli 1838.

Dr. J. Müller.

Vorwort.

Einer ausführlichen Rechtfertigung des Unternehmens, den vorliegenden Gegenstand zu bearbeiten, glaubt sich der Verfasser überheben zu dürfen. Wenn es gewiß ein erfreuliches Zeichen unserer Zeit ist, daß auf dem Gebiet der Theologie das positiv-dogmatische Interesse sich seit einigen Lustren wieder kräftiger zu regen beginnt: so ist doch sehr zu wünschen, daß es nicht eine voreilige Befriedigung suche in immer neuen Darstellungen des Ganzen. Wir wollen einigen ausgezeichneten Versuchen in dieser Richtung, wie sie die neueste Zeit hervorgebracht hat, ihren hohen Werth keineswegs streitig machen; aber was wir vorerst noch am dringendsten bedürfen, das sind Bausteine, zu Tage gefördert aus dem unerschöpflich reichen Schacht der heiligen Schrift und des darauf ruhenden christlichen Bewußtseins, damit das kommende Geschlecht sich ein dogmatisches Gebäude von allgemeiner Anerkennung und jahrhundertlangem Bestande daraus errichte, es sind umfassendere Vorarbeiten über einzelne Lehrstücke, besonders über die Kernpunkte der christlichen Lehre Aus diesem Gesichtspunkte sind in vorliegender Schrift die Untersuchungen über einen Gegenstand geführt, dessen tiefeingreifende Bedeutung für die christliche Glaubenslehre Niemand in Abrede stellen wird. Dem Ver-

fasser wenigstens ist es schon damals, als er zu den Füßen seines geliebten und verehrten Lehrers Neander saß, zur unerschütterlichen Ueberzeugung geworden, daß das Christenthum durch und durch praktisch im höhern und innerlichern Sinne ist, daß Alles in ihm sich auf den großen Gegensatz von Sünde und Erlösung bezieht, und daß es unmöglich ist, das eigentliche Wesen des Christenthums, die Erlösung, wahrhaft zu verstehen, so lange man die Sünde nicht gründlich erkannt hat. Wenn irgendwo, so kämpft hier die christliche Theologie pro aris et focis, wenn sie deistische Verflachungen und pantheistische Verflüchtigungen von dieser Lehre abwehrt.

Oder müssen wir im Ernst fürchten, daß diesen Untersuchungen ihr Gegenstand sich um so mehr entziehe, je fester sie ihn zu fassen streben? Wäre es vielleicht rathsamer, die dunkle Gestalt der Sünde unenthüllt in der schweigenden Tiefe des Gefühls stehen zu lassen? Verhält es sich wirklich so, wie ein berühmter Schriftsteller unsrer Zeit es gelegentlich darstellt, daß dieser Widerspruch in unserm Dasein, wenn ihn der Mensch sich nahe rücke, seine eigentliche Bedeutung verliere, so daß wir an der Stelle des tiefsten Geheimnisses nur leere Worte behalten, welche das religiöse Grauen vor der Sünde nur zu leicht vernichten? Gewiß, wenn es auf eine rein spekulative Erkenntniß der Sünde aus bloßen Begriffen, unabhängig von allen empirischen Voraussetzungen und Hinzunahmen, abgesehen ist. Ein solches Bestreben befindet sich zu der Sünde in dem seltsamen Verhältniß, daß es sie, um sie nur überhaupt zum Gegenstande der Betrachtung zu machen, als Sünde leugnen muß. Daß aber ein Denken über die Sünde, welches auf der Basis des christlichen Glaubens ruht, doch zur Vernichtung des religiösen Grauens vor der Sünde führen müsse, könnte

wohl nur dann behauptet werden, wenn dieses Grauen Unrecht hätte, oder wenn Rousseau Recht hätte mit seinem Grundsatze: l'homme en commençant à penser cesse de sentir. Das gesunde christliche Gefühl braucht sich vor dem Denken nicht zu fürchten, und das gesunde Denken reißt sich von dem Gefühl nicht los, sondern wie jenes an diesem sich nährt und erfrischt, so findet dieses in jenem seine Bestätigung und sein Verständniß.

Daß aber der Gegenstand unserer Untersuchungen, wie vertraut immer jedes christliche Bewußtsein mit seinem wesentlichsten Gehalt und seiner allgemeinen Bedeutung im Zusammenhang des Ganzen sein mag, in seinen weitern Entfaltungen und Bestimmungen von ausnehmender Schwierigkeit ist, das dürfen wir freilich um so weniger leugnen, je mehr wir nur dadurch die Unvollkommenheiten dieser Bearbeitung entschuldigen können. So fest dem Verfasser die Grundgedanken stehen, welche er in dieser Schrift vertritt, so ist er doch von vorn herein überzeugt, daß nicht bloß solche Leser, die auf einem ihm fremden Standpunkte stehen, sondern auch solche, welche jene Grundgedanken anerkennen, und in wohlwollendem Mitforschen seine Untersuchungen Schritt vor Schritt begleiten, mancherlei Unbefriedigendes und Verfehltes finden werden. Und warum sollte er es verhehlen, daß er sich im voraus auf den Gewinn an dogmatischer Erkenntniß freut, der ihm und wohl auch manchem Andern aus jeder gründlichen Kritik dieses Buches, wie streng sie übrigens immer sein mag, erwachsen muß? Die Bildung eines dogmatischen Systems, welches, durchdrungen von den erzeugenden Lebensprincipien der Reformation, zugleich die wirklichen Resultate der seitherigen Entwickelung im Gebiet der Wissenschaft und des kirchlichen Lebens in sich aufgenommen hat, scheint weniger aus der schöpferischen

Kraft Eines großen Genius, als aus der gemeinsamen Arbeit vieler Einzelnen in wechselseitiger Förderung und Berichtigung hervorgehen zu sollen; und darum ist auch geringeren Kräften, wenn sie ihr Werk nur willig dieser Berichtigung hingeben, die Theilnahme nicht zu versagen. Was nun in unserm Versuch zu solcher Arbeit einen bescheidenen Beitrag zu liefern dem göttlichen Wort wahrhaft gemäß ist, das wird sich auch im Feuer der Kritik bewähren; das Uebrige soll untergehen.

Diesem ersten Bande wird, so Gott will, in nicht langer Zeit noch ein zweiter, das Werk abschließender folgen, welcher besonders den Begriff der Erbsünde zu behandeln haben wird.

Uebersicht des Inhaltes.

Seite.

Erstes Buch: Das Wesen der Sünde . . . . . 3—109

Einleitung: Etymologische Bemerkungen 3. 4

Erstes Kapitel: Die Sünde als Uebertretung des Gesetzes . . . . . 5— 22

Begründung dieser Bestimmung ihres Begriffes aus der h. Schrift. Rechtfertigung gegen Schleiermachers Ansicht, daß die Forderung des Gesetzes sich nur auf Handlungen beziehe . . . . . 5— 11

Rechtfertigung dieser Begriffsbestimmung gegen die Ansicht, daß das Gesetz schon die Sünde voraussetze. Entwickelung des Unterschiedes zwischen den Begriffen: sittliche Vollkommenheit, Freiheit von Gesetzübertretung. Gegensatz zwischen den katholischen und altprotestantischen Polemikern. Augustins Ansicht. Schiefe Wendung des richtigen Begriffes bei Bellarmin . . . . . 12— 22

Zweites Kapitel: Die Sünde als Ungehorsam gegen Gott . . . . . 23— 32

Kants Autonomie des menschlichen Willens. Widerspruch in der Vorstellung einer Selbstgesetzgebung dieses Willens. Vergebliche Versuche den Widerspruch aufzulösen durch den Dualismus der sinnlichen und vernünftigen Natur des Menschen, durch den Dualismus des Erkennens und Wollens . . . . . 23— 29

Gott der Urheber alles wahren Gesetzes. Begriff der Sünde als Ungehorsam gegen Gott . . . . . 29— 32

Drittes Kapitel: Die Sünde als Selbstsucht . 33—109

Erster Abschnitt: Das Realprincip des sittlichen Gesetzes . . . . . 33— 61

Das Recht der christlichen Wissenschaft ein solches Princip aufzusuchen. Einwürfe von der Vorstellung eines grundlosen gesetzgebenden Willens Gottes aus. Das zum Grunde liegende Mißverständniß des Begriffes der Freiheit . . . . . 33— 42

Seite.

Einwurf gegen jenes Recht von der Vorstellung aus, der innere Zusammenhang in dem Inhalt des gesetzgebenden Willens Gottes sei nur für uns unerkennbar. Widerlegung 42 43

Entwickelung des Princips aus Aussprüchen Christi, Matth. 22, 36—39. 19, 17. Andeutungen über das Wesen der Liebe zu Gott — Verhältniß zum Gehorsam gegen das Gesetz — reale Gegenseitigkeit zwischen Gott und dem Menschen vermöge der Liebe — Mißverständniß der Liebe zu Gott von Seiten einer pantheistischen Mystik — inwiefern diese Liebe durch Freiheit bedingt ist . . . 43 — 55

Andeutungen über die Möglichkeit, von diesem Princip aus alle Momente des sittlich Guten als ein zusammenhangendes Ganzes zu begreifen. Einseitigkeit der mystischen Richtung in der Behandlung der christlichen Ethik. Bedürfniß eines Princips der Fortschreitung. Nachweisung desselben in den göttlichen Thaten. Darauf beruhende Mittelbegriffe für die Konstruktion der christlichen Ethik . . . . . 55 — 61

Zweiter Abschnitt: Das Realprincip der Sünde 62 — 109

Negativer Ausdruck: Abwendung von Gott und von der Liebe zu ihm. Nachweisung dieser Herleitung der Sünde bei dem Apostel Paulus . . . . . 62 — 65

Positiver Ausdruck: Die Selbstsucht. Nothwendiger Zusammenhang der selbstischen Losreißung von Gott mit der selbstischen Losreißung von andern Menschen . . 65 — 68

Scheinbare Konsequenz aus der ethischen Berechtigung der Selbstliebe, das Böse als Selbstsucht in ein bloßes Uebermaß eines an sich Guten setzen zu müssen. Die dabei zum Grunde liegende Verkennung der wahren Genesis der ethischen Selbstliebe . . . . . 68 — 73

Nachweisung der Selbstsucht als Quelle der Sünde in der h. Schrift. Geschichtliche Bemerkungen . . . . . 73 — 76

Offenbarung der Selbstsucht als Hochmuth. Aeußerste Konsequenz: Herrschsucht der formellen Willkür . . . 76 — 79

Offenbarung der Selbstsucht als Haß — gegen Menschen — gegen Gott. (Ueber Abhängigkeitsgefühl und Streben nach Absolutheit) Die Möglichkeit eines von allen besondern Interessen der Selbstsucht losgerissenen Hasses. 79 — 86

Offenbarung der Selbstsucht als Lüge. Nachweisung, daß sie wesentlich Selbstbelügung ist. Ob daraus folgt, daß die Sünde ihren Ursprung im täuschenden Schein habe. Wie aus der Selbstsucht nothwendig die Lüge im Verkehr mit Andern entspringt . . . . . 86 — 92

Offenbarung der Selbstsucht als Weltliebe. Bestimmung des Menschen im Verhältniß zur Welt. Zerrüttung dieses Verhältnisses durch die Sünde. Warum die aufgereizte Selbstsucht sich vorzüglich auf die Objekte der sinnlichen

Seite.

Lust richtet. Entwickelung und Verhüllung der Selbstsucht durch die mannigfaltigen Begierden und Leidenschaften der Weltlust, besonders durch die sinnliche Lust. Die Macht der irdisch-sinnlichen Natur des Menschen, den Fortschritt des Bösen zu seinem Aeußersten aufzuhalten . . . . . 92—102

Die Selbstsucht im Erkennen . . . . . 102—105

Uebergang: Versuch das Problem durch Nichtbeachtung seines Gegenstandes abzuthun. Unleugbare Wirklichkeit und tiefeingreifende Bedeutung des Bösen im menschlichen Leben. Unabweislichkeit der Frage nach dem Grunde seines Daseins . . . . . 105—109

Zweites Buch: Prüfung der vornehmsten Theorien zur Erklärung der Sünde . . . . . 111—370

Erste Abtheilung: Die einzelnen Theorien . . 111—284

Erstes Kapitel: Ableitung der Sünde aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes . . . . . 113—141

Die Hauptmomente dieser Theorie nach Leibnitz's Theodicee 113—117

Unangemessenheit dieser Theorie zu den Phänomenen des sittlichen Lebens und Bewußtseins. Bestätigung der Letztern aus der h. Schrift. Verwandlung des principiellen Gegensatzes von gut und böse in einen bloßen Gradunterschied bei Leibnitz. Nothwendigkeit das Böse für alles persönliche Geschöpf zu verewigen. (Ueber den Satz, daß das Böse immer am Guten sei) Grundfehler dieser Theorie. Belege aus D. Baur's Streitschrift gegen Möhler . . . . . 117—131

Spuren der privativen Auffassung des Bösen bei den ältern Kirchenvätern. Entwickelung derselben bei Augustinus. Scheinbar vollständige Uebereinstimmung mit Leibnitz's Privationsbegriff. Nachweisung eines bedeutenden Unterschiedes in der nähern Bestimmung dieses Begriffes bei Augustinus. Das Wahre und das Unzureichende in dieser Auffassung des Bösen. Vereinbarkeit des Privationsbegriffes mit der altprotestantischen Polemik gegen die Beschränkung der Erbsünde auf den bloßen defectus 131—141

Zweites Kapitel: Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit . . . . . 142—192

Fixirung der Ansicht. Das zunächst hervortretende Problem, die Möglichkeit dieser Verkehrung des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Geist nachzuweisen. Das Unzureichende der Lösungsversuche. Untauglichkeit des Freiheitsbegriffes zur Lösung des Problems nach dieser Theorie. In welchem Sinne allein sie den Freiheitsbegriff annehmen kann . . . . . 142—146

Weiterbildung dieser Ansicht, indem sie sich einerseits auf die Allmäligkeit der menschlichen Entwickelung und den oscil-

Seite.

lirenden Fortschritt derselben, andrerseits auf die Identität von Geist und Natur im Menschen stützt. Bemerkung gegen die anthropologische Grundlage. Nachweisung, daß die Theorie auch so die unzweideutigsten Phänomene in der Entwickelung des Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit gegen sich hat . . . . . 149—154

Bestreitung dieser Ansicht durch die Thatsache, daß in vielen Formen der Sünde gar nicht ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist nachzuweisen ist. Erinnerung an die andre Grundrichtung der Sünde gegenüber den Entartungen der Sinnlichkeit, den Hochmuth . . . . . 155—158

Die praktischen Konsequenzen dieser Theorie in entgegengesetzter Richtung — lare Aeußerlichkeit der sittlichen Selbstbeurtheilung — düstre zum Manichäismus sich neigende Askese. Punkt, wo Pelagianismus und Manichäismus oft in einander übergehen. — Resultate der Kritik dieser Theorie . . . . . 158—165

Berufung dieser Theorie auf die h. Schrift, Christus, Jakobus und besonders Paulus. Erläuterung der Stellen in den Evangelien und dem Br. des Jakobus. Kernpunkt der Untersuchung die Bedeutung von σὰρξ im Paulinischen Sprachgebrauch. Andre Momente der Pauliniſchen Lehre, welche der Auffassung der σὰρξ als sinnlicher Natur widerstreben, besonders seine Lehre von der Auferstehung des Leibes und von der absoluten Reinheit der menschlichen Natur in Christo. Stellen der Pauliniſchen Schriften, in denen σὰρξ offenbar eine andre Bedeutung haben muß, als: sinnliche Natur des Menschen . 166—176

Welches ist diese Bedeutung? Ausgang der Exposition von der Erweiterung, welche die ursprünglich ganz sinnliche Bedeutung von בָּשָׂר schon im A. T. erhalten hat. Die Momente in der Entwickelung des Pauliniſchen Begriffes von σὰρξ, insofern er noch nicht in ethischer Beziehung gebraucht wird. Daran sich anschließend die ethische Bedeutung von σὰρξ. Ethischer Gegensatz zwischen σὰρξ und πνεῦμα. Nachweisung der angegebenen Bedeutung von σὰρξ in den Hauptstellen. Auflösung der Schwierigkeiten in Röm. 7. Erläuterung einiger andern Stellen, die sich gegen diese Auffassung von σὰρξ zu sträuben scheinen. Resultat . . . . . 176—192

Anhang: Das Verhältniß der Ansicht Kants vom Ursprunge des Bösen zur Sinnlichkeitstheorie. Schein der wesentlichen Uebereinstimmung mit Letzterer. Ausdrückliche Verwerfung derselben in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“ Ob dieser scheinbare Widerspruch aus einer in Kants Ansicht vorgegangenen Veränderung zu erklären ist. Fest-

Seite.

stellung der wahren Meinung Kants. Zweideutigkeit im Gebrauch des Begriffes: Freiheit . . . . . 193—201

Drittes Kapitel: Schleiermachers Ansicht vom Ursprunge der Sünde . . . . . 202—222

Ausgangspunkte der Untersuchung nach den Vorlesungen über die Sittenlehre und den ethischen Abhandlungen in den Schriften der Berliner Akademie. Weitere Entwickelung nach der Glaubenslehre. Hervortretende Schwierigkeiten und Dunkelheiten innerhalb der Vorstellung von der Sünde selbst. Vergeblicher Versuch, sie von der Einleitung zur Glaubenslehre aus zu lösen. Nachweisung eines Zwiespaltes in den Grundvoraussetzungen . . . 202—210

Identificirung der Sünde und des Bewußtseins der Sünde bei Schleiermacher. Die Quellen der Hemmung des Gottesbewußtseins, aus welcher ein Bewußtsein der Sünde entspringt. Unvereinbarkeit einer solchen Hemmung mit dem zum Grunde liegenden Begriff des Gottesbewußtseins. Ob in den umschreibenden Ausdrükken, die Schl. für das, was gehemmt wird, wählt, eine Lösung der Schwierigkeit liege. Wie Schl. hier durch das Eigenthümliche seiner Weltansicht beschränkt wird . . 210—217

Unvereinbarkeit seiner Theorie der Sünde mit den Thatsachen der Erfahrung . . . . . 217—219

Bemerkungen über D. Baurs Polemik gegen Schl. in der „christlichen Gnosis" . . . . . 219—222

Viertes Kapitel: Ableitung des Bösen aus den Gegensätzen des individuellen Lebens . . . 223—261

Darstellung der Ansicht. Der Gegensatz Bedingung des individuellen Lebens. Nothwendigkeit des Gegensatzes von gut und böse zur individuellen Ausprägung des menschlichen Lebens. Das Gute bedarf des Bösen, um ein Konkretes und Lebendiges zu werden. Genauere Erwägung des Wesens des Bösen, um seine Unentbehrlichkeit als Gegengewicht des Guten darzuthun. Bestätigung des Resultates durch einen Blick in das Gebiet der Kunst . . . . . 223—230

Geschichtliche Bemerkungen über das Vorkommen dieser Ansicht in älterer sowie in neuester Zeit (Blasche). Große Bedeutung der Frage für die wesentlichsten Momente der christlichen Lehre. Andeutungen über den innern Widerspruch dieser Theorie . . . . . 231—238

Erste Grundwahrheit, welche dieser Theorie entgegen zu stellen ist: Das endliche Leben, auch das persönliche, hat schon in sich selbst seine normale Vermittelung, und zwar durch den Gegensatz, ohne dazu des Bösen zu bedürfen. Vermittelung des Guten im Menschen durch den Gegensatz des Natürlichen. Möglichkeit einer Vermittelung des Guten auch durch das Böse. Unterscheidung dieser Vermittelung von der normalen. Darauf beruhende Möglichkeit eines heiligen und seligen Lebens der durch die Erlösung Vollendeten . . . . . 238—247

Seite.

Zweite Grundwahrheit: Die Sünde ist nichts Vereinzeltes, Aeußerliches, sondern ein weithin wirkendes Princip im Leben des Menschen, ja auch in der Natur vermöge ihres Zusammenhanges mit dem endlichen Geiste. Darin gegründete Unfähigkeit, uns ein lebendiges Bild einer durchaus reinen menschlichen Entwickelung aus uns selbst zu entwerfen. Anschließung der Sünde an jene im Wesen der persönlichen Kreatur liegenden Gegensätze, um sie zum Widerspruch zu steigern. Daher der excentrische Gang in der Entwickelung der Individuen und der Geschichte. Eben in diesem tiefen Eingreifen der Sünde in alles Menschliche ist es gegründet, daß die Kunst von ihr und ihren Folgen nicht abstrahiren darf . . . . 247—257

Besondere Verwahrung gegen die Ansicht, daß das Böse im Einzelnen als Bedingung einer höhern Harmonie des Ganzen nothwendig sei. Widerlegung der scheinbaren Begründung aus der h. Schrift. Nachweisung des innern Ungrundes der Ansicht . . . . . 257—261

Fünftes Kapitel: Ableitung des Bösen aus dem Grunde der Existenz Gottes . . . . . 262—271

Die Hauptmomente der Schellingschen Ansicht. Der eigentliche Punkt der Schwierigkeit. Das Resultat Dualismus Daß der Urgrund als Ureinheit keinen Schutz dagegen gewährt. Tragisches Verhängniß, dem Gott selbst unterworfen ist. Schlußbemerkungen über einen innern Widerspruch der Ansicht und über ihr Verhältniß zum Christenthum . . . . . .

Sechstes Kapitel: Dualistische Ableitung des Bösen . . . . . 272—284

Vorbemerkung über das Verhältniß unsrer Zeit zu dualistischen Theorien. Ueber den Gebrauch, den der Mainichäismus in der Erklärung des Bösen von den Begriffen: Substanz, Natur, macht. Kernpunkt der dualistischen Ansicht. Vereinbarkeit mit der Anerkennung einer gewissen Einheit über der Dualität der Principien . . . . 272—277

Die Vorstellung eines ursprünglichen Bösen eine sich selbst widersprechende. Abhängigkeit des Bösen vom ethisch Guten, insofern es dasselbe zu seiner Voraussetzung hat, ferner insofern es, um sich im irdisch-menschlichen Leben gelten zu machen, genöthigt ist, sich irgendwie an Momente des Guten anzuschließen. Zwiespalt des Bösen nicht bloß mit dem Guten, sondern auch mit sich selbst . . . . 278—284

Zweite Abtheilung: Höchster Standpunkt der Beurtheilung . . . . . 285—370

Vorläufige Feststellung des Begriffes der Schuld. Grundlage dieses Begriffes der Ursprung der Sünde aus uns selbst im Gegensatz gegen eine göttlich geordnete Nothwendigkeit derselben. Die Schwierigkeit und Wichtigkeit der einfachen Anerkennung dieses Satzes. Die Gewalt, mit der das Schuldbewußtsein seine Wahrheit unmittelbar gelten macht . . . . . 285—291

Seite.

Die Ausschließung der göttlichen Kausalität des Bösen in ihrer Abhängigkeit von der Wahrheit des Schuldbewußtseins. Das positive Verhältniß Gottes zur Entstehung der Sünde. Erstes Moment: Anordnung der Möglichkeit der Sünde. Zweites Moment: der concursus Dei generalis. Nähere Bestimmung dieses Concursus. Drittes Moment: die göttliche Bestrafung der Sünde durch Sünde. Verwahrung dieses Begriffes gegen Verflüchtigung und Ueberspannung. Das Strafen der Sünde durch Sünde eine göttlich geordnete Nothwendigkeit, daß die innerlich vorhandene Sünde sich offenbare. Dieses Strafen eine Macht Gottes über die Sünde . . . . . 291—301

Das negative Verhältniß Gottes zur Entstehung der Sünde. Unerschütterlichkeit des Satzes, daß das Böse als Böses seinen Ursprung in der Kreatur hat. Verhältniß dieses Satzes zu dem Begriff der absoluten Vollkommenheit Gottes. Die Ausschließung der Kausalität des Bösen von Gott eben so allgemeine Voraussetzung wie ausdrückliche Lehre der h. Schrift. Nähere Nachweisung einer andern Ansicht gegenüber . . . . . 301—307

Historische Bemerkungen über die Auffassung des Verhältnisses der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit in älterer Zeit, dann besonders von Seiten der Reformatoren. Eigenthümliche Schwierigkeiten, welche die Letztern in dieser Beziehung zu lösen hatten. Die Widersprüche in ihrer Ansicht . . . . . 307—318

Die christliche Lehre vom göttlichen Gericht in ihrer Bedingtheit durch die Wahrheit des Schuldbewußtseins. Allgemeine Fixirung dieses Zusammenhanges. Erörterung des Begriffes der göttlichen Strafe im Unterschiede von der Züchtigung. Verhältniß Beider zur erlösenden Wirksamkeit Gottes. Verschiedene Beziehung Beider auf die göttliche Liebe. Wie in der göttlichen Strafe die Würde der menschlichen Persönlichkeit, welche zugleich die Basis des Schuldbegriffes ist, anerkannt wird . . . . . 319—329

Die Lehre von der Erlösung in ihrer Bedingtheit durch die Wahrheit des Schuldbewußtseins — im Allgemeinen, sofern die Erlösung als That der göttlichen Gnade sich darstellt, näher, insofern die Aneignung der Erlösung den Glauben an die Vergebung der Sünden zu ihrem Princip hat, die Erlösung selbst aber durch das Versöhnungswerk vollbracht worden ist . . . . . 329—335

Rückblick auf die früher beurtheilten Theorien zur Erklärung der Sünde. Hervorhebung ihres Konfliktes mit der Wahrheit des Schuldbegriffes. Nähere Bestimmung der Momente dieses Begriffes . . . . . 336—340

Seite.

Beurtheilung der Schleiermacherschen Theorie in Beziehung auf die Realität des Schuldbegriffes und die nothwendige Ausschließung des Bösen von der göttlichen Ursächlichkeit. Ausgang von dem absoluten Abhängigkeitsgefühl und der absoluten Kausalität Gottes. Daraus sich ergebende Nothwendigkeit, die Sünde als bloße Verneinung aufzufassen. Pelagianische Konsequenzen dieser Ansicht. Die Auskunft, welche Schl. wählt. Doppelter Standpunkt für die Betrachtung der Sünde. Widerspruch, in den diese Standpunkte mit einander gerathen müssen. Einzigmögliche Auskunft . . . . . 340—350

Beurtheilung der Hegelschen Theorie des Bösen, besonders in Beziehung auf die Realität des Schuldbegriffes. Der Begriff des Bösen in diesem System. Nothwendigkeit des Bösen. Ob die damit zugleich gesetzte Nothwendigkeit der Aufhebung des Bösen dem wahren Inhalt des Schuldbewußtseins Genüge leistet. Ob es nach diesem Systeme wirklich zu einer solchen Aufhebung des Bösen kommen kann. Die tiefern Gründe der Unfähigkeit desselben den Schuldbegriff wirklich festzuhalten. Unausweichliches Dilemma. Schwanken des Systems zwischen entgegengesetzten Entscheidungen . . . . . 350—364

Anthropologische Voraussetzungen. Verwahrung gegen das Unternehmen das Gute mit dem Bösen zu versöhnen. Auffassung der christlichen Lehre von der Versöhnung und Wiedergeburt nach diesen Prämissen. Preiswürdige Inkonsequenz Hegels . . . . . 364—370

Uebergang. Resultate bisheriger Untersuchungen. Was für ein Princip die Entstehung des Bösen in der persönlichen Kreatur voraussetzt. Daß dieses Princip, wenn es ein solches giebt, die Freiheit des Willens sein muß. Ablehnung des Schleiermacherschen Freiheitsbegriffes . 370—373

Drittes Buch: Der Möglichkeitsgrund der Sünde 375—547

Erste Abtheilung: Der freie Wille des Menschen 375—521

Erstes Kapitel: Unterschiede im Begriff der Willensfreiheit . . . . . 377—402

Die innere Nothwendigkeit im Unterschiede von der äußern. Identität dieser Nothwendigkeit mit der Freiheit. Von hier aus nähere Bestimmung des Begriffes der sittlichen Freiheit. Bestätigung durch Aussprüche des allgemeinen sittlichen Bewußtseins und der h. Schrift. Das Unzureichende dieses Freiheitsbegriffes in Beziehung auf unser Interesse . . . . . 377—382

Gegenüberstellung eines andern Begriffes der Freiheit als des Vermögens der Selbstentscheidung zwischen dem Guten oder Bösen. Die Nothwendigkeit beide scheinbar einander widerstreitende Freiheitsbegriffe festzuhalten und mit einander zu vermitteln. Die reale Freiheit der Zweck der formalen, die formale die Bedingung der realen. Bemerkung über die Art der Einigung beider in der Vollendung der Heiligung . . . . . 382—389

Seite.

Nähere Entwickelung des Begriffes der formalen Freiheit. Inwiefern sie ein schöpferisches Princip zu nennen ist. Ihre Wirkungen in der Außenwelt. Der unzertrennliche Zusammenhang dieses Freiheitsbegriffes mit dem Begriff der Möglichkeit. Die Bezeichnung dieser Freiheit als Wahlfreiheit. Ueber ein Analogon derselben in der spielenden Willkür des höhern thierischen Lebens. Inwiefern das N. T. diesen Begriff der Freiheit hat . . . . . 389—398

Nachweisung der Stamina dieser Entwickelung der verschiedenen Momente des Freiheitsbegriffes in Augustinus Streitschriften gegen die Pelagianer . . . . . 398—402

Zweites Kapitel: Der Grund der Freiheit des menschlichen Willens . . . . . 403—449

Der Grund des Daseins der Freiheit kann nicht jenseits des schaffenden Gottes gesucht werden, sondern nur in ihm. Der freie Wille des Menschen wesentliches Element seiner Persönlichkeit. Begriff der göttlichen Ebenbildlichkeit, welche die h. Schrift dem Menschen beilegt. Prüfung der altlutherischen und der Socinischen Vorstellung davon. Identität dieser Ebenbildlichkeit mit der Persönlichkeit. Demnach ist Gott als die absolute Persönlichkeit zu denken 403—409

Bedeutung der Idee der göttlichen Persönlichkeit für das religiöse und für das spekulative Bedürfniß. Prüfung der in neuerer Zeit öfters wiederholten Behauptung, daß die Persönlichkeit ein Princip der Endlichkeit in Gott voraussetze. Darstellung und Beurtheilung der verschiedenen Formen dieser Ansicht von der göttlichen Persönlichkeit. Die Persönlichkeit Gottes involvirt den Unterschied in Gott, aber nicht die Endlichkeit . . . . . 409—417

Bemerkung über den Zusammenhang der Idee der göttlichen Persönlichkeit mit der der Dreieinigkeit. Wodurch die Persönlichkeit eine absolute ist — Gott causa sui. Von hier aus Andeutung einer Fortbildung des kosmologischen Beweises 417—421

Nachweisung, daß die abbildliche Persönlichkeit überall ein Gegebenes zu ihrer Voraussetzung hat, die menschliche Natur und deren nähere Bestimmungen bis zur natürlichen Individualität des Einzelnen. Ob diese natürliche Individualität selbst sich als Produkt der freien Persönlichkeit, deren Basis sie ist, ansehen läßt. Gegenbemerkungen gegen die Form dieser Ansicht bei Schelling. Gegenbemerkungen gegen die Form derselben bei Weiße und Fischer. Weitere Konsequenzen dieser Ansicht bei Weiße und Unverträglichkeit mit den Grundbegriffen des christlichen Theismus . . . . . 421—431

Das wahre Verhältniß der freien Persönlichkeit des Menschen zu seiner natürlichen Individualität und die eigenthümliche Sphäre der Produktivität des Willens. Die Abhängigkeit des höhern Erkennens von den Grundrichtungen des Willens. Einfluß der letztern auf die Sphäre der natürlichen Individualität . . . . . 431—436

Seite.

Die Ansicht, welche in den Besitz und Gebrauch dieser formalen Freiheit für sich das höchste Gut des Menschen setzt, nachgewiesen bei King. Das Irrige dieser Ansicht. Grund des Irrthums. Von hier aus Vervollständigung des Begriffes der geschaffenen Persönlichkeit. (Bemerkung über das allgemeine Fundament des Unsterblichkeitsglaubens.) Konkrete Bestimmtheit der Wahl, welche in der formalen Freiheit liegt . . . . . 436—444

Unvollkommenheit einer Welt ohne persönliche Wesen. Undankbarkeit der Persönlichkeit ohne formale Freiheit. Verhältniß dieser Freiheit zu dem Willensgesetz. Verhältniß derselben zu der Liebe als dem Kern der Heiligkeit . 445—449

Drittes Kapitel: Die Willensfreiheit des Menschen als Möglichkeitsgrund der Sünde . . 450—474

Außer der Willensfreiheit kommen bei der Erforschung des Möglichkeitsgrundes der Sünde noch andre Momente in Betracht; aber das entscheidende ist die Willensfreiheit 450—453

Ueber die Formeln, daß die Freiheit Grund des Bösen, ein Vermögen zum Bösen sei. Beweis, daß diese Formeln sowohl dem Begriff der formalen Freiheit, als auch dem des Bösen widersprechen. Die hieraus sich ergebende Unbegreiflichkeit des Bösen. In welchen Fällen uns diese Unbegreiflichkeit am lebhaftesten zum Bewußtsein kommt. Nähere Bestimmung des Verhältnisses der formalen Freiheit zur Entstehung des Bösen. Ueber den Ausdruck, daß das Böse durch Mißbrauch der Freiheit entstanden sei. Ob aus diesen Bestimmungen eine gleiche Unbegreiflichkeit des Guten gefolgert werden könne 454—463

Warum an der kreatürlichen Freiheit von Anfang als negative Bedingung die Möglichkeit des Bösen haftet. Die Grundlage der richtigen Einsicht in der alten Theologie. Genauere Bestimmungen. Bemerkung gegen die Vorstellung vom Bösen als bloßem Stehenbleiben eines Momentes der Entwickelung . . . . . 463—468

Vergegenwärtigung des Ausgangspunktes des sittlichen Werdens — ursprüngliche Unbestimmtheit des Willens. Die in dieser Unbestimmtheit an sich liegende Möglichkeit, daß die erste Selbstentscheidung des Willens Sünde. Bedürfniß des Gesetzes, und zwar in negativer Form, um die Möglichkeit der Sünde aufzuheben. Nähere Bedingtheit der Entstehung des Bösen in der menschlichen Sphäre. Schlußbemerkung . . . . . 468—474

Viertes Kapitel: Die Willensfreiheit als Princip der sittlichen Entwickelung . . . . . 475—521

Die atomistische, die Entwickelung leugnende Vorstellung des Pelagianismus von der Willensfreiheit. Konsequenzen dieser Auffassung der Freiheit: Undenkbarkeit einer zusammenhangenden Einwirkung auf Andre—Vernichtung des Begriffes des Charakters — Unmöglichkeit eines gemeinsamen

Seite.

Wirkens auf einen bestimmten Zweck hin — Verletzung der tiefsten religiösen Interessen. Vorzug des Determinismus vor dieser Theorie, aber nur eines solchen Determinismus, der sich die Begriffe des Organismus und der Eigenthümlichkeit angeeignet hat. Wie ein solcher Determinismus die Entstehung der Willensentscheidung betrachtet . . 475—484

Voraussetzungen der weitern Untersuchung, in denen dieser Determinismus mit der Freiheitslehre übereinstimmt. Die schlechthin entscheidende Bedeutung, die hier der Anfangspunkt der sittlichen Entwickelung zu gewinnen scheint. Wie denselben die deterministische Ansicht auffassen muß. Konsequenz dieser Auffassung Zerstörung des Bewußtseins. Auffassung jenes Anfanges in der Freiheitslehre. Folgerungen in Beziehung auf das Schuldbewußtsein . 484—491

Die Schwierigkeiten, in die uns dieses Resultat verwickelt. Grundirrthum die Verkennung des Begriffes der Entwickelung. Nähere Bestimmung der entgegengesetzten Momente, die in aller Entwickelung Eins werden. Nachweisung dieses Ineinanderseins in der Naturentwickelung. Das progressive Princip der Entwickelung die Willensfreiheit. Unterscheidung der Momente des Zustandes und der That in der sittlichen Entwickelung. Bemerkung über die Phasen des Freiheitsbewußtseins in seinem Verhältniß zur deterministischen Ansicht . . . . . 491—499

Epochen und Wendepunkte der sittlichen Entwickelung. Folgerungen aus diesen nähern Bestimmungen des Freiheitsbegriffes in Beziehung auf früher aufgeworfene praktische Fragen. Ueber das Verhältniß der Willensfreiheit zu den Beweggründen ihrer Entscheidung . . . . . 499—506

Untersuchung der Frage, ob eine solche fortschreitende Entwickelung auch von der Richtung auf das Böse prädicirt werden dürfe. Momente, die für die verneinende Beantwortung zu sprechen scheinen. Begründung der bejahenden Antwort. Nachweis, daß durch die sündige That eine Macht der Sünde im innern Leben entsteht, daß aber diese Macht in ihrer Entwickelung dem Gesetz der Allmäligkeit unterworfen ist. Der tiefere Grund dieser Ordnung . . . . . 507—512

Die eigenthümliche Bestimmtheit der Entwickelung im Bösen. Die fesselnde Gewalt, die das Böse in dieser Entwickelung über das Subjekt erlangt im Gegensatze gegen die befreiende Wirkung des Guten. Von hier aus Entscheidung einer früher unentschieden gelassenen Frage. Nähere Bestimmung dieser fesselnden Gewalt. Die drei Hauptmomente derselben. Die Allmäligkeit der Selbstverzehrung der Freiheit in ihrer verkehrten Entwickelung. Epochen in dieser Entwickelung . . . . . 513—521

Seite.

Zweite Abtheilung: Die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes . . . . . 522—547

Erstes Kapitel: Das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Allmacht . . . . . 522—533

Ueber die Fassungen des Begriffes der Allmacht, wodurch die menschliche Freiheit allerdings aufgehoben wird. Die absolute Geistigkeit der göttlichen Allmacht. Die göttliche Selbstbeschränkung, welche in dem Willen Gottes, daß persönliche Kreaturen seien, wesentlich enthalten ist. Rechtfertigung dieses Begriffes . . . . . 522—528

Nothwendiger Zusammenhang dieser Bestimmungen mit dem Begriffe eines göttlichen Zulassens. Ueber den Unterschied des göttlichen Schaffens und Erhaltens in Beziehung auf die freien Weltwesen. Die Vereinbarkeit eines unwandelbaren Weltplanes Gottes mit der kreatürlichen Freiheit . . . . . 528—533

Zweites Kapitel: Das Verhältniß der Freiheit zum göttlichen Vorherwissen . . . . . 534—547

Begrenzung des Problems. Ob Analogien aus menschlichen Gebieten uns helfen können. Kritik der Meinung, daß das Problem sich durch die Erkenntniß des göttlichen Wissens als eines schlechthin außerzeitlichen auflöse. Beurtheilung der Auskunft, Gott wisse das Freie als Freies, und darum könne sein Wissen die Freiheit nicht beeinträchtigen . . . . . 534—541

Ob dem göttlichen Wissen ebenso wie dem göttlichen Wollen eine bestimmende Macht in Beziehung auf sein Objekt zukomme. Grundunterschied des Wissens und Wollens. Beweis, daß das untrügliche Vorherwissen Gottes die Willensentscheidungen der Geschöpfe nicht necessitiren könne. Widerlegung der Meinung, daß dieses untrügliche Vorherwissen zwar nicht die Ursache, aber das Zeugniß der Nothwendigkeit der menschlichen Willensakte sei. Bestätigung aus der h. Schrift . . . . . 541—547

Erstes Buch.

Das Wesen der Sünde.

Einleitung.

Wenn wir für unsere Untersuchungen über das Wesen der Sünde nach einem Ausgangspunkte fragen, der auf allgemeine Anerkennung, wenigstens in der Sphäre des christlichen Denkens, Anspruch machen darf, so scheint sich uns zu allererst die Etymologie des Wortes darzubieten. Und erwägen wir, wie im Allgemeinen ein tieferes, wenn gleich unentwickeltes Bewußtsein von der Natur der Dinge die Sprachbildung geleitet hat, und welch ein mächtiges Bollwerk eben darum die Sprache ist gegen das Willkürliche und Aparte in der Behandlung der Begriffe, wie sollten wir Bedenken tragen, uns diesem Pfade anzuvertrauen? Auch scheint er uns sofort auf einen Punkt zu führen, von dem aus sich uns ein bedeutender Blick in das Wesen der Sünde eröffnet, wenn anders die in neuester Zeit herrschend gewordene Ableitung des Wortes von Sühne die richtige ist. Die Sünde ist dann das, was den Menschen mit Gott entzweit und ihn zur Genugthuung verpflichtet; denn nicht bloß die Vorstellung der Friedensstiftung, der friedlichen Beilegung eines Streites, sondern auch bestimmter die der Genugthuung, des Entgelts für ein dem Andern angethanes Unrecht oder Leid liegt ursprünglich in dem Begriff des deutschen Wortes Sühne. Diese Etymologie ist jedoch mehr als zweifelhaft. Sühne heißt im Alt-

hochdeutschen Suona, sühnen suonjan mit langem Vokal in der Stammsylbe, Sünde dagegen Suntja (mittelhochdeutsch Sunde) mit kurzem Vokal. Stammte Sünde wirklich von Sühne, so könnte der lange Vokal nicht fehlen. Der wahre Ursprung des Wortes Sünde ist unbekannt; denn die Ableitung, welche Fr. von Baader gelegentlich giebt, von sundern, absondern, Sunder, Sundere, Absonderung, ist eben so unrichtig, wie sinnreich. Auf eine zum Ziele führende Spur könnte vielleicht die Verwandschaft mit dem lateinischen sons leiten.

Ein wichtiges Moment des Begriffes spricht sich in der ursprünglichen Bedeutung von ἁμαρτία aus, nach welcher dadurch ein Verfehlen des Zieles bezeichnet wird, ἡ ἀποτυχία, wie das Etymologicum M. erklärt, und durch eine unstreitig falsche Ableitung von μάπτω zu begründen sucht. (Ἀποτυχία wird besonders von unglücklicher, vergeblicher Jagd gebraucht.) Bei Homer bedeutet ἁμαρτάνειν, ἁφαμαρτάνειν das Verfehlen eines Zieles durch den abgeschossenen Pfeil, z. B. Il. VIII. 311. 302. Daß die Sünde ihrem Wesen nach zugleich Betrug, getäuschte Erwartung ist, daß der Mensch in ihr niemals erlangt, was er eigentlich sucht, ist allerdings eine wahre und an ihrem Orte werthvolle Bestimmung, aber nicht geeignet, die Totalität des Begriffes auszudrücken und uns den innern Kern desselben zu entfalten; ja, für sich als das Wesen des Begriffes festgehalten, würde sie zu einer sehr oberflächlichen Auffassung der Sünde führen.

Auch das hebräische חַטָּא, welches unserm deutschen „sündigen" am genauesten entspricht, wird von dem das Ziel verfehlenden Pfeile gebraucht, z. B. Buch der Richter 20, 16. Ursprünglich aber bedeutet es das Ausgleiten des Fußes auf schlüpfrigem Wege, Prov. 19, 2.

Erstes Kapitel.

Die Sünde als Uebertretung des Gesetzes.

Wenn demnach die Etymologie uns den gesuchten Ausgangspunkt nicht liefern will, so können wir dieses Hülfsmittels hier um so leichter entrathen, da uns in der heil. Schrift selbst eine Erklärung des Begriffes Sünde gegeben ist, an welche anknüpfend, wir uns zugleich mit der Form, in welcher das unmittelbare sittliche Bewußtsein uns zunächst die Sünde darstellt, so wie mit dem, was in unsrer Kirche dogmatisches Herkommen genannt werden kann, in Einklang befinden.

Die ältern protestantischen Dogmatiker pflegen nach dem Vorgange des Augustinus und mehrerer Scholastiker ihre Definition der Sünde ganz auf 1 Joh. 3, 4. zu stützen: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*) Der Ausspruch steht in dem Zusammenhange einer Polemik gegen die laxe Ansicht, welche zwar die Verbindlichkeit, das sittliche Gesetz zu halten, im Allgemeinen anerkannte, aber es mit manchen sündhaften Handlungen, vielleicht, weil sie durch den Buchstaben des Dekalogs nicht ausdrücklich verboten waren, nicht genau nehmen mochte.**) Die-

*) Melanchthon: defectus vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei. Gerhard: discrepantia, aberratio, deflexio a lege. Calov: illegalitas s. difformitas a lege. Baier: carentia conformitatis cum lege. Buddeus: violatio s. transgressio legis divinae. Baumgarten: transgressio legis s. absentia conformitatis cum lege.

**) Lücke, Kommentar über die Briefe des Johannes, zweite Aufl.

ser unlautern Gesinnung will der Apostel durch die vorhergehenden Worte: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, die Wahrheit einschärfen, daß das Gesetz sich mit einem halben Gehorsam nicht genügen läßt, sondern eine vollkommene Reinheit des Wollens und Handelns fordert; ähnlich dem, was hierüber, diesen Satz noch weiter begründend, Jakobus sagt K. 2, V. 10. 11. Wenn nun Johannes der Versicherung: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, noch die Worte beifügt: καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, so hat er allerdings die Absicht, damit den Begriff der Sünde selbst anzugeben — „und darin eben besteht das Wesen der Sünde, daß sie die Lossagung vom Gesetz ist." Der erste Satz könnte, für sich genommen, auch so verstanden werden, daß die Losreißung vom Gesetze nur ein einzelnes Moment im Begriff der Sünde sei; der zweite bestimmt darum den Sinn näher, indem er die beiden Begriffe einander gleichsetzt.

Bezöge sich freilich die Forderung des sittlichen Gesetzes, wie Schleiermacher will*), an und für sich nur auf das einzelne Handeln, ohne über die Beschaffenheit des innern Lebens, über die Gesinnung etwas auszusagen, also nicht auf das Sein, sondern nur auf das Thun, so wäre der Begriff der Abweichung vom Gesetze schwerlich geeignet, unsrer Untersuchung über das Wesen der Sünde zum Ausgangspunkte zu dienen; denn Vieles, was die ernstere Betrachtung nicht ansteht, als Sünde zu bezeichnen, habituelle Verderbniß der Gesinnung, verkehrte Neigungen, leidende Zustände, welche in einem frühern verwerflichen Handeln ihren Grund haben, würde dann unter

S. 213. 214. Neander, Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel, B. 2, S. 494. 495.

*) Glaubenslehre, B. 2, S. 250 f. (zweite Ausgabe). Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 179: „Das Gesetz bezieht sich unmittelbar auf die That."

jenem Begriffe nicht mehr befaßt werden. Es ist darum unter dieser Voraussetzung ganz folgerichtig, daß Schleiermacher, wie er das Gesetz als unvermögend betrachtet, uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten*), so auch die Erklärung der Sünde als Uebertretung des göttlichen Gesetzes ablehnt**). Aber eben diese Voraussetzung, diese beschränkende Beziehung der Bedeutung des sittlichen Gesetzes auf das Handeln als solches ist es, die wir uns nicht gefallen lassen dürfen. Was ist das Gesetz Anders, als das allgemeine sittliche Ideal für das Leben des persönlichen Geschöpfes, ausgedrückt in der Form einer Forderung, die sich dann weiter zu einer Mannigfaltigkeit von Forderungen entfaltet? Eine geringere Vorstellung vom Wesen des Gesetzes verträgt in der That das Neue Testament nicht. Abgesehen von dem obigen Ausspruche des Johannes, wer mag zweifeln, daß Christus von einer das ganze innere Leben durchdringenden Gesinnung redet, wo er die wahre Bedeutung des Gesetzes (hier zunächst des Mosaischen), den wesentlichsten Inhalt seiner Forderungen enthüllt, in der Bergrede und besonders Matth. 22, 37 — 40? Wie hätte auch sonst Christus die Liebe der Seinen unter einander, die seiner Liebe zu ihnen gleich zu werden strebt, als das neue Gebot bezeichnen können, Joh. 13, 34? Noch deutlicher tritt die Unvereinbarkeit jener geringen Ansicht vom Gesetz mit der Paulinischen Lehre hervor. Nicht bloß darin, daß Paulus den νόμος ausdrücklich πνευματικός, d. h. seinem Inhalt nach dem Wesen und Willen des göttlichen Geistes angemessen, nennt, Röm. 7, 14; sondern noch mehr darin, daß, wenn die Forderungen des Gesetzes das Innere, die Gesinnung wirklich unberührt ließen, der Apostel auch nicht mehr berechtigt wäre, die wahre, eindringende Er-

*) Glaubensl. B. 2, S. 251.

**) A. a. O. B. 1, S. 399.

kenntniß der Sünde (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας) aus dem Gesetz abzuleiten, Röm. 3, 20. Es würde ferner folgen, daß der Mensch, auch wenn er den Forderungen des sittlichen Gesetzes vollkommen Genüge leistete, darum noch nicht nothwendig δίκαιος und ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens wäre, da ja seine Gesinnung, auf welche das göttliche Urtheil sich bezieht, Röm. 2, 29. 1 Kor. 4, 5, der äußern Form seines Handelns vielleicht wenig entsprechen könnte*); es würde folgen, daß die Unfähigkeit des Menschen, unter der Herrschaft des bloßen Gesetzes zur δικαιοσύνη θεοῦ zu gelangen, nicht in dem

*) Diese Folgerung erkennt auch Schleiermacher ausdrücklich an, Predigten B. 2, S. 655 (in der Ausgabe seiner sämmtlichen Werke): „Da jedes Gesetz nur Handlungen fordern kann, so müßte Gott, wenn er nach dem Gesetze richtete, auch solche gelten lassen, die aus einem Gemüth kommen, dem jede gottgefällige Gesinnung fremd ist. Darum, wie man auf der einen Seite sagen konnte, kein Fleisch würde gerecht durch des Gesetzes Werke, weil Niemand vermochte, das Gesetz vollkommen zu halten, so konnte man dasselbe auch deshalb sagen, weil Einer es konnte vollkommen erfüllt haben, und doch von allen Ansprüchen auf Lob und Billigung vor Gott entblößt sein." Vergl. über diesen wichtigen Punkt Dr. Schmids in Tübingen lehrreiches Weihnachtsprogramm v. J. 1832, de notione legis in theologia morali rite constituenda p. 28 f. Der Verfasser findet mit Recht die eben angeführten Aeußerungen Schleiermachers unvereinbar mit der Ansicht, von der Bedeutung des Sittengesetzes, die die akademische Abhandlung v. J. 1825 über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz entwickelt. Derselbe Zwiespalt zeigt sich, wenn wir jene Aeußerungen zusammenstellen mit der scharfsinnigen Bekämpfung des Begriffes des Erlaubten (als eines Mittlern zwischen dem Gebotenen und Verbotenen nach der gewöhnlichen Vorstellung) in der akademischen Abhandlung über diesen Gegenstand v. J. 1826. Es scheint in der That, als sei Schl. an dieser beschränkenden Auffassung der Bedeutung des sittlichen Gesetzes eine Zeitlang selbst irre geworden, um dann später wieder zu ihr zurückzukehren; wie er denn auch in der ersten Ausgabe der Glaubenslehre B. 2, S. 377 f. sie viel leiser ausspricht, als in der zweiten, und sich dort noch in wesentlicher Uebereinstimmung findet mit dem sechsten Artikel der Konkordienformel de tertio usu legis divinae, welchen er hier ausdrücklich als eine seiner Ansicht entgegengesetzte Behandlung des Gegenstandes bezeichnet. — Ihren

Menschen, in dem aus der Sünde entsprungenen sittlichen Zustande desselben, welcher das Gesetz erst zu einem todten und tödtenden Buchstaben macht, ihren eigentlichen Grund habe, sondern in der objektiven Natur des Gesetzes selbst. Dem aber stehen nicht allein Aussprüche, wie Röm. 7, 10. 11 14. 8, 3 (ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός), entgegen, sondern die ganze Gründanschauung des Apostels von dem Verhältniß der Neutestamentischen Oekonomie zur Alttestamentischen, welche auf der Anerkennung ruht, daß allerdings der νόμος an sich selbst ein Weg zur δικαιοσύνη und zur ζωή ist, Röm. 7, 10., wenn nur der Mensch den Forderungen des Gesetzes zu genügen vermöchte. Das ewige sittliche Gesetz, zu welchem sich der Mosaische νόμος einerseits als eine besondere, geschichtlich bedingte und beschränkte Form desselben, andrerseits als seine objektive Darstellung und Verwahrung gegen die verdunkelnde und verkehrende Willkür des Subjekts verhält, zeichnet dem Menschen das allgemeine Schema des vollkommen sittlichen Lebens vor*); aber es theilt ihm die Kraft, dieses Schema individuell zu realisiren, nicht mit, Gal. 3, 21. Joh. 1, 17., sondern es fordert von ihm, daß er diese Kraft in sich habe oder aus sich erzeuge. Daß das Gesetz, sowohl das im Gewissen sich ankündigende, also auch das Mosaische, nicht bloß Eine, das Ganze umfassende Vorschrift aufstellt, sondern in eine Vielheit bejahender und verneinender Forderungen in Beziehung auf bestimmte Hand-

eigentlichen Grund hat die beschränkende Auffassung des Gesetzes bei Schl. wohl in der Vorstellung, daß die innere Seite, die Gesinnung, noch mehr die Neigungen und Gefühle des Herzens, als inkommensurable Größen durch kein objektives Gesetz gemessen und bestimmt werden könnten.

*) Nur insofern dies die Bedeutung des Gesetzes ist, haben Lactantius und Augustinus Recht, Christum das lebendige Gesetz zu nennen; worauf Er selbst besonders Matth. 11, 28 — 30 hindeutet. Daß das Gesetz vollkommne Heiligkeit fordert, wird vom Augustinus de spiritu et littera, cap. 14 und 36 gut gezeigt.

lungsweisen sich theilt, ist in der That nur eine göttliche Herablassung zur menschlichen Schwäche und Unmündigkeit, und kann die Erfüllung des Gesetzes um so weniger erschweren oder gar unmöglich machen, da in beiden Formen neben und über der Vielheit auch die Einheit und Totalität treuer Beachtung sich kund giebt. Ohnehin macht sich wohl nicht leicht Jemand im Ernst Gewissensvorwürfe, wenn er, ohne es durch frühere Sünde verschuldet zu haben, sich außer Stande findet, in demselben Augenblicke mehrern sittlichen Anforderungen, die ihn nach verschiedenen Seiten hin ziehen, zu entsprechen. — Eben darum aber, weil das Gesetz sich auch auf das Innerste der Gesinnung erstreckt*), eine vollkommne Tugend gebietend, behält es auch für den, welchem durch den heiligen Geist das Prinzip des neuen Lebens, der wahren Gesetzerfüllung mitgetheilt ist, Hebr. 10, 16. Jerem. 31, 33., und welcher deshalb nicht mehr unter dem Gesetze (*ὑπὸ νόμον*, Gal. 3, 25. 5, 18) als einem äußerlichen, ihm fremden Buchstaben steht, Röm. 7, 6., die Bedeutung einer objektiven Lebensnorm, 1 Kor. 9, 21. (vis directiva legis, non coactiva), bis ihm das Gute und Heilige vollkommen zu eigen, und sein Wille mit dem Willen Gottes ganz Eins geworden ist in der vollendeten Offenbarung der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, Matth. 5, 18**). Auf diesem Ver-

*) Selbst dem bürgerlichen Gesetz wird durch ein bloß äußeres Handeln nicht wahrhaft Genüge geleistet, sondern nur insofern dasselbe hervorgeht aus der ächt bürgerlichen Gesinnung, die das Prinzip des Gesetzes in sich trägt. Wenn hierüber eine andere Ansicht die herrschende ist, so hat dieß zum Theil seinen Grund in den verbreiteten niedrigen Vorstellungen vom Wesen des Staats, zum Theil darin, daß man dieß Gesetz nur als Grundlage der richtenden Thätigkeit im Staat, welche sich freilich allein an die Handlung als solche halten muß, in's Auge zu fassen pflegt.

**) *Ἕως ἂν πάντα γένηται* kann hier gewiß nicht, wie die meisten Erklärer wollen, bedeuten: bis Alles geschehen ist, was im Gesetze vorgeschrieben ist — womit es schwer sein möchte, hier einen bestimmten

hältniß beruht die Berechtigung der Apostel, diejenigen, welche durch die Erlösung der Kindschaft theilhaftig geworden sind, doch zugleich als δοῦλοι τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ, τῆς δικαιοσύνης zu bezeichnen, z. B. Röm. 6, 18. 22. 7, 6. 1 Kor. 7, 22. Tit. 1, 1. 1 Petr. 2, 16.*)

Doch der Apostel Paulus scheint jene Beschränkung der Gesetzesforderung auf das bloße Thun selbst zu begünstigen, wenn er Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. so stark hervorhebt: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Erwägen wir indessen diese Stellen näher, so zeigt sich sogleich, daß es der Apostel hier nicht mit dem Gegensatz des Thuns gegen die Gesinnung, sondern mit dem einer durch eigne Anstrengungen errungenen Gerechtigkeit gegen die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως zu thun hat. Wenn aber der Apostel an einer andern Stelle, Phil. 3, 6., sein frühres Leben untadelhaft nach der Gerechtigkeit im Gesetze nennt, ohne sich doch an dieser Gerechtigkeit genügen zu lassen, V. 7, 8., so tritt er in jener Aeußerung offenbar auf den Standpunkt der menschlichen, näher der jüdischen Beurtheilungsweise, die sich nur an die äußerlichen ἔργα νόμου hält (εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκὶ, ἐγὼ μᾶλλον, V. 4.), ohne daß ihm in den Sinn kam, sich einer wirklichen Gesetzeserfüllung in seinem frühern Leben rühmen zu wollen, vergl. Röm. 7, 8 — 23. —

Andere, und unter ihnen tiefe Denker unserer Zeit, wie

Gedanken zu verbinden, — sondern es ist ganz parallel mit dem ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ in demselben Verse zu fassen, und giebt so den Sinn: bis Alles geschehen ist, was der vollendeten Offenbarung des Reiches Gottes vorangehen muß. Vergl. Matth. 24, 34. Luc. 21, 32. Eben darum ist unmittelbar darauf V. 19. von der Beziehung die Rede, in welcher diese Gesetzeserfüllung zur βασιλεία τῶν οὐρανῶν selbst steht. — Ungeachtet der angedeuteten Differenz dürfen wir uns auf die eindringende Erörterung des inhaltschweren Ausspruches Christi Matth. 5, 17 — 19 in Tholuk's Auslegung der Bergpredigt S. 130 f. als weitere Begründung unsrer Auffassung von V. 18. berufen.

*) Vgl. die gründliche exegetische Entwickelung dieser Begriffe und ihrer Verhältnisse in Neander's Gesch. der Pflanzung der K., B. 2, S. 573.

Baader,*) Steffens,**) beziehen das sittliche Gesetz lediglich auf einen solchen Zustand der persönlichen Kreatur, in welchem das Böse schon vorhanden ist. Wie überall das Gesetz nur das Widerstrebende ordne, so habe auch das Sittengesetz die schon eingetretene Störung im sittlichen Leben zu seiner Voraussetzung. Das, was ursprünglich des Geschöpfes eigenstes Leben gewesen sei, folge ihm nun, nachdem es aus diesem ursprünglichen Zustande herausgefallen, als Bewußtsein des Gesetzes nach. Verhielte es sich so, so dürften wir natürlich nicht hoffen, ausgehend von dem apostolischen Wort: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, zur Einsicht in das Wesen der Sünde zu gelangen. Die Sünde ist die Uebertretung des Gesetzes — das Gesetz ist die Schranke, die dem mit der Sünde behafteten Willen entgegen tritt — in diesem Cirkel wäre unsere Erörterung des Begriffes der Sünde festgebannt, und somit allen den Tautologien verfallen, die man uns grade in der Behandlung dieses Gegenstandes so oft für tiefe Weisheit verkaufen möchte. — Es ist schon oben anerkannt worden, daß das sittliche Gesetz als solches seine Bedeutung für den Menschen verliert, wenn er in seiner sittlichen Entwickelung das Ziel der vollkommenen Heiligkeit erreicht hat, und damit zugleich durch die Ausscheidung der Bösen aus der äußern Gemeinschaft mit den Geheiligten jeder weitern Versuchung überhoben ist. Also auf einen unvollkommnen Zustand des persönlichen Geschöpfes bezieht sich aller-

*) Philosophische Schriften, B. 1, S. 17 und öfter.

**) Besonders in der Anthropologie, B. 1, S. 391. B. 2, S. 357 f. vgl. Karikaturen des Heiligsten, B. 1, S. 45. f. Auch Schleiermacher zeigt sich dieser Ansicht günstig, „ein Gesetz kann nur entstehen, wo ein Zwiespalt ist zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen," Glaubenslehre, erste Ausgb. B. 2, S. 378. Nicht den Zwiespalt, sondern nur die noch nicht vollkommen realisirte Einheit des Einzelnen mit dem Ganzen hat das Gesetz zu seiner Voraussetzung. Daß dieser Begriff von dem des Zwiespaltes wohl zu unterscheiden ist, wird später erhellen.

dings das Gesetz, und nur unter dieser Voraussetzung kann ihm die sittliche Ordnung als ein Soll, als objektive Norm in's Bewußtsein treten. Aber diesen Zustand der Nichtvollendung, von welchem der Mensch ja nothwendig beginnen muß, so gewiß ihm von Anfang eine Bestimmung gegeben ist, zu der er sich erst entwickeln soll, dürfen wir durchaus nicht verwechseln mit der positiven Lebensstörung, welche erst durch die Sünde entstanden ist. Nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit des Bösen wird durch das Vorhandensein des sittlichen Gesetzes vorausgesetzt; diese Möglichkeit kann man aber nur dann für ein keimendes Böses erklären, d. h. in ihrem Unterschiede von der Wirklichkeit negiren, wenn man des wahren Begriffes von der Freiheit des Geschöpfes entbehrt. In dem Soll, welches allerdings an dem Gesetz als solchem wesentlich haftet, liegt an sich noch keineswegs ein Gegensatz gegen das Sein dessen, dem das Gesetz gegeben ist, gegen die vorhandene Beschaffenheit seines Willens. Das Soll ist ja nicht gleichbedeutend mit dem Sollte. — Nur von hier aus wird es begreiflich, wie nach der Darstellung der Genesis dem Menschen schon in seinem sündlosen Urstande ein Gesetz gegeben sein konnte, K. 2, V. 16, 17, ein Faktum, auf welches der Apostel Paulus in seinen Lehrentwickelungen zurückweist, Röm. 5, 14. 1 Tim. 2, 14 (παράβασις ist nur da, wo ein Gesetz ist, Röm. 4, 15). Und wenn dieser Apostel allerdings lehrt, daß das Eintreten des Gesetzes in das Bewußtsein die latente Sünde zu Selbstoffenbarung reize und zu größerer Energie steigere, Röm. 5, 20. 7, 5. 7 — 13. 1 Kor. 15, 56., so folgt daraus weder, noch wird es sonst von ihm gesagt, daß das Gesetz überhaupt nur da in das Bewußtsein eintreten könne, wo die Sünde schon vorhanden sei, wenn auch nur auf latente Weise.*) Ja,

*) Sehr beachtenswerth ist die Ansicht Daubs, daß der Mensch

so wenig ist das Bewußtsein des Gesetzes durch Sünde im Subjekt bedingt, daß selbst Christus, der Heilige, dem Versucher gegenüber, mit einem: Es stehet geschrieben, du sollst! streitet. Und der Apostel Paulus bezeichnet ihn ganz allgemein als *γενόμενος ὑπὸ νόμον* Gal. 4, 4. Wie dem ersten Adam von Anfang ein Gesetz gegeben war, so durfte es auch dem zweiten an einem solchen als objektiver Norm seiner sittlichen Entwickelung nicht fehlen. Und dieß gehörte nicht bloß zur vollständigen Wahrheit seiner menschlichen Entwickelung, sondern auch zu seinem besondern Beruf als Heiland der Welt. Sollte er durch sein Versöhnungswerk *τέλος νόμου* werden (Röm. 10, 4.) so mußte er zuvor selbst dem Gesetz unterthan sein, das Gesetz als solches durfte ihm nicht etwas Fremdes bleiben. — Darum können wir auch kein Bedenken tragen, in wesentlichem Einverständniß mit K. T. Nitzsch*), bei etwas anderer Fassung des Begriffes, den Satz aufzustellen, daß das Gewissen — die im unmittelbaren Lebensgefühl sich vollziehende Selbstbeurtheilung nach den Kanon des sittlichen Gesetzes, sei sie nun gerichtet auf das einzelne, wirkliche oder nur als möglich vorgestellte Handeln, oder auf den sittlichen Gesammtgehalt des Lebens — mit dem Dasein des Menschen als solches gegeben ist, und mit seiner normalen sittlichen Entwickelung eben so nothwendig verbunden gewesen wäre, als es nun mit seiner gestörten und verkehrten ist. Selbst die negative, verwerfende Thätigkeit des Gewissens setzt nicht nothwendig ein Schwanken des Willens zwischen dem Guten und

nur darum von Anfang eines Gesetzes, und zwar nur eines verbietenden, bedurft habe, weil das Böse schon außer ihm vorhanden gewesen, im Satan, Judas Iscarioth, H. 1, S. 160. 173. H. 2, S. 179. 180. Was uns indessen hindert, dieser Behauptung in ihrem ausschließenden Sinne beizutreten, wird sich im weitern Verlauf unsrer Untersuchung ergeben.

*) System der christl. Lehre, dritte Aufl. §. 98. S. 186.

Bösen voraus, sondern nur dieß, daß, von außen oder von innen, die Vorstellung des Bösen versuchend an den Menschen herangetreten. So findet denn eben auch in dem innern Leben Christi, der nur von außen an ihn herantretenden Versuchung gegenüber, eine solche negative, abweisende Thätigkeit des Gewissens statt. —

Auf den Begriff der Sünde in seinem Verhältniß zum Begriffe des Gesetzes bezieht sich ferner ein bedeutsamer Gegensatz zwischen den katholischen und altprotestantischen Polemikern, dessen eigentlicher Nerv schon von Andradius und Chemnitz geahnt wird, aber erst bei Bellarmin und Gerhard deutlicher hervortritt. Darin sind beide Theile im Ganzen einverstanden, daß das Gesetz den Menschen das Bild einer vollkommnen Gerechtigkeit, eines schlechthin gottgefälligen Lebens vorhalte; denn zu mächtig drängt auch die katholischen Theologen die ἀνακεφαλαίωσις des Gesetzes in Christi Ausspruch Matth. 22, 37. 38., die Forderung einer Liebe zu Gott, die das ganze Leben erfüllt; und einer so überfliegenden Behauptung, wie sie Möhler aufstellt*), daß der in Christo Geheiligte sich immer dem Gesetze überlegen fühle, daß die aus Gott entsprungene Liebe mit ihren selbsterfundenen Tugendübungen weit, ja unendlich höher stehe, als das bloße Gesetz (es kann doch hier nur der Inhalt des Gesetzes gemeint sein), wäre der scharfsinnige und umsichtige Bellarmin schwerlich fähig gewesen. Die opera supererogationis und consilia evangelica meint er freilich in Sicherheit bringen zu müssen, und behilft sich dabei mit der schwachen Unterscheidung zwischen perfectio necessaria und perf. utilis oder auch zwischen p. necessaria ad esse und p. necessaria ad bene esse**); aber fern ist

*) Symbolik, dritte Aufl. S. 214.

**) De controv. christ. fidei. Tom II., lib II. de monachis, cap. XIII. init.

er von der Vorstellung, daß die aus Gott entsprungene Liebe sich nothwendig in solchen überverdienstlichen Werken erweisen müsse. — Darin aber scheiden sich Andradius, Stapleton, Bellarmin u. A. von der Ansicht der protestantischen Theologen Chemnitz,*) Gerhard**), daß sie nicht, wie diese, Alles im Leben des Menschen, was der vom Gesetz geforderten Vollkommenheit noch nicht entspricht, sofort als Sünde betrachten. Bei genauer und unbefangener Erwägung des Streitpunktes werden wir nicht umhin können, in dieser Bestimmung den katholischen Theologen beizutreten; Sünde ist auch uns nur der Widerstreit gegen das Gesetz (welcher übrigens nicht bloß in positiver, sondern auch in negativer Form, d. i. als Abweisung einer bestimmten, in den Verhältnissen gegebenen Aufforderung zum sittlichen Thun -- peccatum omissionis — sich verwirklicht), nicht das Nochnichtgewordensein der sittlichen Vollkommenheit, welche das Gesetz dem Menschen als Lebensaufgabe vorhält. Der Unterschied des sittlich Vollkommenen und Unvollkommenen ist nur ein gradueller, in Beiden ist dasselbe Princip, nur in verschiedenem Maße entfaltet; zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen Heiligkeit und Sünde aber besteht ein qualitativer, principieller Gegensatz***). — Wollte man uns dage-

*) Examen conc. Trid. p. I., de reliquiis peccati orig. post baptismum und de bonis operibus, quaest. 3.

**) Loci theol. de pecc. actual., c. 10, §. 42 — 45. — de lege Dei, cap. 4, sect. 10, §. 135. — de bonis operibus, c. 10.

***) Wir dürfen uns für diesen Satz auf Schleiermacher berufen, System der Sittenlehre, S. 71: „Im kritischen Verfahren ist der Gegensatz von gut und böse so, daß auch Letzteres positiv gedacht ist, nämlich als ein Thun der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht. Erst wo das Thun der Natur aufhört, entsteht dafür der fließende Gegensatz vollkommen und unvollkommen. Erst wo etwas nicht böse ist, kann es unvollkommen sein, und sich dann in's Vollkommene verwandeln lassen." Nur stimmt damit wenig zusammen, was in der Glaubens-

gen einwenden, daß ein bestimmter Zustand oder Akt eben nur insofern sittlich unvollkommen genannt werden könne, als darin mit dem Guten noch der Gegensatz desselben, das Böse, in irgend einem Maße mitgesetzt sei, so ist dieß grade eine von den Vorstellungen, deren entschiedene Bekämpfung zu den innersten Interessen unsrer Untersuchungen gehört. Sittliche Integrität und sittliche Vollkommenheit, wie sie der Forderung des Gesetzes wahrhaft adäquat ist, sind keinesweges dasselbe, und zwischen letzterer und einem vom Bösen befreiten Leben ist noch ein bedeutender Zwischenraum, so daß, wenn in den Erlösten einst die Sünde vernichtet sein wird bis auf die letzte Spur, sie doch auch von diesem Punkte aus noch zu höherer Vollendung fortschreiten werden in demjenigen, was uns der weitere Verlauf dieser Untersuchung als den Lebenspuls und Herzschlag aller Gesetzerfüllung aufzeigen wird. Es folgt daraus beiläufig, daß die sittliche Vollkommenheit, wie sie in dem irdisch-menschlichen Leben des Erlösers erschienen ist, mehr in sich faßt, als was der dogmatische Terminus der Sündlosigkeit — ἀναμαρτησία — ausdrückt; die unergründliche Tiefe und Energie der Liebe, welche ihn durchdrang, hatte die Grenze, wo das Böse beginnt, nicht so dicht neben sich, daß sie dieselbe, wäre sie auch nur um das Geringste weniger stark gewesen, sofort überschritten hätte. — In Uebereinstimmung mit der hier dargelegten Ansicht sagt Augustinus, de spiritu et littera, cap. 36: Si credendo ad tantam dilectionem sancti pervenire potuerunt, qua certe majorem in hac vita esse non posse Dominum, ipse testatus est, ut animam suam pro fide vel pro fratribus ponerent: cum ab hac peregrinatione, in qua per fidem nunc ambulatur, perventum erit ad speciem, quam nondum visam speramus et per patien-

lehre §. 63, 3. (B. 1. S. 387.) behauptet wird: „Da die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte ist —: so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesetzt, welche gewiß sündlich ist."

tiam exspectamus, procul dubio et ipsa dilectio non solum supra quam hic habemus, sed longe supra quam petimus et intelligimus erit: nec ideo plus esse poterit, quam ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente. Neque enim restat in nobis aliquid, quod addi possit ad totum; quia, si restabit aliquid, illud non erit totum. — Si dici potest quaedam justitia minor huic vitae competens, qua justus ex fide vivit, quamvis peregrinus a Domino, et ideo per fidem ambulans, nondum par-speciem: non absurde dicitur etiam ad istam pertinere, ne peccet. Neque enim si esse nondum qotest tanta dilectio Dei, quanta illi cognitioni plenae perfectaeque debetur, jam culpae deputandum est. Aliud est enim, totam assequi caritatem, aliud, nullam sequi cupiditatem. Doch bleibt Augustinus der hier angedeuteten richtigen Einsicht in den Unterschied zwischen sittlicher Vollkommenheit und Sündlosigkeit nicht überall treu; es finden sich auch grade entgegengesetzte Aeußerungen in seinen Schriften, besonders Ep. 167 (nach der Ordnung der Benediktiner) ad Hieronymum: plenissima caritas, quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est, quam debet, ex vitio est. Schon in seiner Schrift de moribus Manichaeorum c. 6 hatte Augustinus das mutari in melius dem reverti a pervertendo in pejus gleichgesetzt, und mithin die Sünde zur negativen Bedingung aller sittlichen Entwickelung gemacht — was ganz unzulässig ist, und bei konsequenter Durchführung unvermeidlich zu einer falschen Vorstellung von dem Urstande des Menschen führt. Was berechtigt uns doch, die Möglichkeit einer andern sittlichen Entwickelung als aus dem Gegensatze und durch den Gegensatz zu leugnen? Viel richtiger ist, was im dritten Buch de libero arbitrio cap. XXII. gesagt wird: non propterea Deus animam malam creavit, quia nondum anta est, quanta ut proficiendo esse posset accepit. — Wenn

es dem Augustinus so schwer wurde, zu einer klaren und konstanten Einsicht in dieses Verhältniß zu gelangen, so trägt unstreitig einen großen Theil der Schuld seine Neigung zu einer einseitig negativen Auffassung des Bösen. Bei dieser macht sich dann ganz von selbst der alte Satz geltend: omne minus bonum habet rationem mali. —

Die Art freilich, wie die katholischen Polemiker jenen wahren und fruchtbaren Gedanken weiter ausbilden, ist mehr eine Verhüllung, als eine Entfaltung desselben zu nennen, und es zeigt sich auch hier, wie über dem unablässigen klugen und vorsichtigen Umschauen nach allen Seiten, um Konflikte mit den kirchlichen Dogmen und Institutionen zu vermeiden, die bedeutendsten dogmatischen Gedankenkeime, gesäet in den Boden des scharfsinnigsten Geistes, an aller frischen, kräftigen Entwickelung gehindert oder in ganz falsche Richtungen hineingezwängt werden. Es war freilich zu vielerlei hier zu berücksichtigen; es galt die Behauptung des Tridentinums*), daß die Gerechtfertigten durch ihre Werke schon in diesem Leben dem göttlichen Gesetze vollkommne Genüge leisteten, zu verwahren; es galt, die Verdienstlichkeit und rechtfertigende Kraft der guten Werke, die consilia evangelica und opera supererogationis, den Ablaß, die Heiligenverehrung zu retten; es galt, gegenüber den Reformatoren, die das einzelne sittliche Handeln überall kräftig auf die innerste Wurzel der Gesinnung zurückführten, die atomistische und veräußerlichende Betrachtungsweise des Sittlichen, von der der ganze katholische Begriff des guten Werkes nur zu sehr durchdrungen ist, festzuhalten. Schon Stapleton in seinen Antidotis und Andradius in seiner ersten Vertheidigungsschrift für das Tridentinische Concil gegen Chemnitz (orthodoxae explicationes de controversis religionis capitibus) hatten aus der reichen Rüst-

*) Sess. VI., de justific. cap. 16.

kammer scholastischer Formeln die Unterscheidung zwischen der doktrinalen (informatorischen) und obligatorischen Bedeutung des Gesetzes entnommen. Diese Unterscheidung eignete sich auch Bellarmin an, indem er sie durch eine zweite Unterscheidung zwischen der obligatio ad finem — zur Vollkommenheit im strengen Sinne, als dem Ziele alles Strebens — und der obligatio ad media — zur gewissenhaften Bemühung, dieses Ziel zu erreichen — näher bestimmte*). Bisher ist noch alles arglos genug; verderblich wird die Unterscheidung erst dadurch, daß sie in Verbindung tritt mit jener laxen, die Handlung isolirenden Ansicht von der Sünde, nach welcher nur das voluntarium, nicht aber die unwillkürliche Regung und Aeußerung böser Begierde — das fomes peccati — Sünde sein soll, nach welcher sogar das peccatum veniale (das freilich der Thomist nach dem Vorgange seines Meisters gar nicht eigentlich als peccatum ansehen will, weil es nicht sowohl contra legem, als vielmehr praeter legem geschehen) der Vollkommenheit des Christen, soweit sie im irdischen Leben von ihm gefordert werde, ja selbst der gleichzeitigen Vollbringung von mehr als genügenden Werken keinen Eintrag thue. Die Ausrottung der bösen Begierde selbst, so wie die Vermeidung der peccata venialia gehöre nur zur obligatio ad finem, welche sich auf das künftige Leben beziehe**). — In solchen Zusammenhang gestellt, konnte jene Unterscheidung zwischen unvollkommner Erfüllung des Gesetzes und Uebertretung des Gesetzes, zwischen sittlicher Vollkommenheit und Freiheit von Sünde für die protestantischen Theologen nur zu leicht den Schein einer künstlich ausgesonnenen Stütze für die Institutionen des

*) De controv. chr. fidei, tom. IV., lib. V. de amissione gratiae cap 10 — lib. IV. de justific. cap. 10. 11. tom. II., lib. II. de monachis cap. 15.

**) A. a. O. lib. V., de amiss. grat. c. 5 — 20 — lib. IV. de justific. c. 14 — de monachis c. 15.

katholischen Kirchenthums gewinnen, und es ist eben nicht zu verwundern, daß sie sich auf eine unbefangene Würdigung derselben nicht einließen.

Wir glauben durch vorstehende Erörterungen das Recht dargethan zu haben, in diesen Untersuchungen von dem Verhältniß des Inhaltes, den der Mensch in der Sünde seinem Wollen und Handeln giebt, zum Gesetz auszugehen, und demgemäß die Sünde zunächst als Uebertretung des Gesetzes zu bestimmen. Es sind dem Menschen unwandelbare Ordnungen vorgezeichnet in seinem sittlichen Bewußtsein, die er in seinem Leben verwirklichen soll, und die ihm eine so unbedingte Anerkennung abnöthigen, daß er sich innerlich aufgefordert findet, eher Alles über sich ergehen zu lassen, als ihnen den Gehorsam zu verweigern. Diese heiligen Ordnungen durchbricht der Mensch in der Sünde, und macht der allgemeinen Autorität des sittlichen Gesetzes gegenüber ein Princip der Zügellosigkeit und des subjektiven Beliebens geltend, welches dadurch um nichts besser wird, daß es sich gelegentlich hinter die Grundsätze einer moralischen Genialität, die sich selbst Gesetz sein will, versteckt. Das ist gewiß, daß die sittliche Bestimmung des Individuums im Gesetz keinen erschöpfenden Ausdruck findet; indem es eben bloß ein allgemeines, für Alle gültiges Schema aufstellt, ist der besondere Beruf des Einzelnen, wie er ihm durch seine Eigenthümlichkeit gegeben ist, das besondere Urbild, welches in seinem irdischen Leben sich darzustellen strebt, noch nicht darin enthalten. Allein das Besondere soll nicht außer dem Allgemeinen und ihm gegenüber sein wollen, sondern in ihm; die Eigenthümlichkeit wird selbst eine unwahre, verzerrte, so wie sie sich der Unterordnung unter das sittliche Gesetz entzieht. — Wie nun das Gesetz das schlechthin und Jeden ohne Unterschied zum Gehorsam Verbindende ist, und die Uebereinstimmung mit ihm das, was in sich selbst, abgesehen von allen Folgen für das anderweitige Wohl

des Subjektes, absoluten Werth hat, so ist die Sünde, als der faktische Widerspruch gegen das Gesetz das, was schlechterdings nicht sein soll. Das Gute ist das Nothwendige, das, was sich von selbst versteht; das Böse das Willkürliche, und nur durch die Gewohnheit kann es das Befremdende und Verwundernswürdige, was an sich in seinem Dasein liegt, verlieren. — Diese Bestimmung unsers Begriffes ist freilich noch abstrakt und formal genug, aber sie ist auch nur der Anfang, nicht das Ganze.

Zweites Kapitel.

Die Sünde als Ungehorsam gegen Gott.

Alles Gesetz führt uns über das Subjekt, dessen Thätigkeit dadurch normirt wird, sei es die Natur oder der Geist des Menschen, hinaus zu dem Urheber des Gesetzes als einem von jenem Subjekte Verschiedenen. Was wirklich den Namen eines Gesetzes verdient — und nur das verdient ihn, was eine bestimmte Autorität ausübt in seiner Sphäre, wenn gleich diese Autorität sich in anderer Form bethätigt im Gebiet der Freiheit als im Naturgebiet, — das hat seinen Ursprung nicht in dem, welchem es gesetzt ist, sondern in einem Höhern. — So nahe dieser Satz in seiner Beziehung auf das Sittengesetz, mit dem wir es hier allein zu thun haben, dem allgemeinen Bewußtsein liegt, so bestimmt hat ihn die neuere Philosophie geleugnet. Kant setzt das Wesen der wahren Sittlichkeit eben darein, daß der Wille nur seinem eigenen Gesetz gehorcht, und verbietet den Ursprung desselben irgendwo anders zu suchen, als in unsrer praktischen Vernunft. Diese Autonomie des Willens ist ursprünglich, im Interesse des moralischen Formalismus Kants, gegen jede Bestimmtheit des Willens durch die Beschaffenheit seiner Objekte gerichtet; indessen ergab sich auf dem Standpunkte dieser Philosophie, die sich auf die wesentliche Unterscheidung dessen, was dem Willen von oben und aus seinem eignen Ursprunge (von Gott) und was ihm von unten (aus der Na-

tur) kommt, nicht einließ, sondern bei dem abstrakten Begriff des dem Willen Aeußerlichen und Fremden stehen blieb, von selbst die weitere Folge, daß auch die Ableitung des sittlichen Gesetzes aus dem Willen eines höchsten, vollkommen heiligen Wesens als eine alle Sittlichkeit verunreinigende Heteronomie verworfen werden mußte*).

Zunächst nun scheint diese Autonomie des Willens einen vollkommenen Widerspruch in sich zu schließen. Denn wo ein Gesetz ist, da steht es offenbar über dem Wesen, welches daran gebunden ist, und dieses ist ihm unterworfen. Und daß es mit dem Sittengesetze in dieser Rücksicht nicht anders bewandt ist, daß namentlich, so lange wir eben nichts Höheres haben, als das Gesetz, unser Verhältniß zu ihm nicht das einer aus unserm innersten Leben von selbst entspringenden Zuneigung, einer unmittelbaren Einheit, sondern das einer Unterwerfung unter sein gebietendes Ansehen, eines Selbstzwanges zum Gehorsam ist, das ist ein Satz, den Kant selbst zum Fundament seines ethischen Systems gemacht**), und den er gegen Schillers Opposition in der Abhandlung über Anmuth und Würde mit Nachdruck behauptet hat, und gewiß mit dem Uebergewicht der Wahrheit, wenn es um den faktischen Zustand des menschlichen

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 73. 79. 92. Kritik der prakt. Vernunft, sechste Aufl., S. 184. Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, zweite Aufl., Einleitung S. XVI. Es ist das πρῶτον ψεῦδος der theoretischen und praktischen Philosophie Kants, daß er Gott überall als einen Fremden für den menschlichen Geist betrachtet. Eben dadurch ist er der eigentliche Vater neuerer deistischer Theologie geworden. Von der andern Seite ist es ganz entsprechend, daß der Mensch, ethisch betrachtet, nach dieser Theorie im Grunde Alles von sich selbst hat, 1) das Gesetz, 2) das Böse, 3) die Befreiung vom Bösen; wovon denn freilich immer Eins die Möglichkeit des Andern aufhebt, das Zweite die des Erstern, das Dritte die des Zweiten.

**) Kritik der praktischen Vernunft 1. Th. 1. Buch, 3. Hauptstück, von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

Geschlechts, abgesehen davon, was es durch die Erlösung werden kann, sich handelt*). So wird uns denn also von Kant, indem er uns durchaus zu unsern eignen sittlichen Gesetzgebern machen will, zugemuthet, uns das Widersprechende zu denken, daß der Mensch sich über sich selbst erhebt, um sich sich selbst zu unterwerfen. —

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, erstes Stück, S. 10. f. Es wird allerdings eine denkwürdige Verirrung in der Geschichte des menschlichen Geistes bleiben, daß Kant behaupten konnte, die wahre Tugend habe mit dem theilnehmenden Wohlwollen gegen die Menschen, mit dem Interesse des Gemüths an ihrem Wohl gar nichts zu schaffen, und könne sich nur da in ihrer Reinheit offenbaren, wo sie von keiner Lust an dem Objekt des Willens begleitet sei. Indessen waren die Consequenzen nicht abzuweisen, wenn einmal das Wesen der Sittlichkeit darin bestehen sollte, lediglich aus Achtung vor dem Sittengesetze, und zwar weil es den formellen Charakter der Uebereinstimmung mit sich selbst und damit der Allgemeingültigkeit an sich trägt, zu handeln. Die Schillersche Abhandlung über Anmuth und Würde spricht in ihrer Bekämpfung dieses das sittliche Leben versteinernden Rigorismus tiefe Ahnungen christlicher Wahrheiten aus; aber indem sie von den allgemeinen Principien der Kantschen Gesetzesmoral nicht lassen will, vermag sie jene Wahrheiten weder festzuhalten, noch dem Widerstreit mit sich selbst zu entgehen, z. B. in der sonderbaren Beschwerde gegen jene Moral, daß durch die imperative Form des Moralgesetzes (an welchem doch, eben weil es Gesetz in Beziehung auf Freiheit ist, die imperative Form wesentlich haftet) die Menschheit angeklagt und erniedrigt werde. Dabei war Schiller auf ganz falscher Spur, wenn er die Erhebung der Knechte zu Kindern des Hauses nicht, wie Christus, Joh. 8, 35. 36., von der Erlösung durch den Sohn, sondern von einer ästhetischen Erziehung erwartete, und das der schönen Seele zuschob, was nur der heilige Geist zu wirken vermag, vgl. den Schluß des neunten Briefes über die ästhet. Erziehung des Menschen. Unbekannt mit der schon im Evangelium gefundenen positiven Lösung des Problems, sucht er das Princip des Alttestamentischen Gesetzesdienstes dadurch zu erweichen, daß er damit das Princip der Kunstreligion Griechenlands vermählte. Gewiß ist die vollendete Sittlichkeit zugleich die wahre Schönheit des Lebens; denn nicht bloß auf das Allgemeine, sondern auch auf das Individuelle und auf dessen reine Darstellung ist jene gerichtet; aber niemals, am wenigsten, nachdem einmal die Sünde eingetreten ist, vermag das ästhetische Gefühl diejenige Gestalt des sittlichen Lebens, in der es sich befriedigt findet, für sich zur Wirklichkeit zu bringen.

Indessen scheint doch bei Kant selbst eine einfache Auflösung dieses Widerspruches sehr nahe zu liegen, nämlich in dem Dualismus der vernünftigen und sinnlichen Natur. Wir dürfen nur mit ihm den Menschen, insofern in demselben diese gesetzgebende Funktion ihren Sitz hat, — seine vernünftige Natur — und den Menschen, insofern er dieser Gesetzgebung sich zu unterwerfen hat, — seine sinnliche Natur — gehörig von einander scheiden, und man wird ohne Widerspruch sagen können, daß sich der Mensch als sein eigner Gesetzgeber sich selbst unterwirft. Allein diese Lösung führt uns zu Folgerungen, noch seltsamer, als die, denen man dadurch ausweichen will. Denn wenn das sittliche Gesetz von der Vernunft der sinnlichen Natur vorgeschrieben wird, so ist es auch diese, in der das Gefühl der Achtung vor der Pflicht, die Wurzel aller Tugend, seinen Sitz hat*), und die Begriffe der Sittlichkeit und Tugend, deren Wesen ja doch nicht darin besteht, Gesetze zu geben, sondern Gesetze zu halten, sagen demnach nicht Beschaffenheiten unsers geistigen Lebens, sondern unsrer sinnlichen Natur aus**) — was wohl Niemand im Ernst sollte behaupten

*) Dieß erkennt auch Schiller in der oben angeführten Abhandlung ausdrücklich an, indem er dieser Achtung, welche sich ihm nur auf das Verhältniß der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner praktischer Vernunft überhaupt bezieht, zum Objekt die Vernunft und zum Subjekt die sinnliche Natur giebt. Ein merkwürdiges Zeugniß, zu was für Konsequenzen die Weigerung, den letzten Grund des Sittlichen in dem realen Verhältniß zwischen Gott und Kreatur zu suchen, am Ende führt! Denn auf diese Weise bleibt die Achtung vor der Pflicht immer eine sinnliche Empfindung und die ganze Tugend ist auf Sinnlichkeit gegründet. Und warum muß dann Subjekt und Objekt der Achtung vor der Pflicht gerade in Einem Wesen zusammensein? Was hindert uns dann noch, auch dem Thiere diese Achtung zuzuschreiben, als Respekt seiner sinnlichen Natur vor der Vernunft im Menschen, welche ihm durch Strafe ihr Gesetz verständlich und eindrücklich macht?

**) Uns strenger an den Formalismus der Schule haltend, würden wir diesen Lösungsversuch so auszudrücken haben: der Mensch als Nou-

wollen, Kant am wenigsten, weil er sonst seine Grundsätze über die Art, wie die Sinnlichkeit, im Unterschiede von der vernünftigen Natur des Menschen, allein in Bewegung gesetzt wird, ja im Grunde sein ganzes System aufgeben müßte*)

Aber wenn wir die Gründung der sittlichen Autonomie des menschlichen Geistes auf den Dualismus der vernünftigen und der sinnlichen Natur des Menschen aufgeben, wenn wir anerkennen, daß nicht die sinnliche Natur, sondern der Geist, bestimmter der Wille es ist, von welchem die Unterordnung seiner selbst unter das Sittengesetz gefordert wird, und in dessen verschiedenen Richtungen darum die Begriffe des Guten und des Bösen wurzeln müssen**): so scheint sich uns doch noch ein anderer Ausweg darzubieten, um jene Autonomie vor dem Vorwurf des Widerspruches mit sich selbst zu retten. Das Gesetz giebt der Geist, insofern er ein erkennender ist, und ihm hat sich zu unterwerfen der Geist, insofern er ein wollender ist. — Aber wohin werden wir auf diesem Auswege getrieben? Jene Vorstellung, nach welcher der Geist des Menschen dessen sinnlicher Natur das Gesetz giebt, ruht auf der Voraussetzung eines

menon, nach seinem intelligibeln Wesen, giebt das Gesetz, der Mensch als Phänomenon empfängt es. Die Folgerungen bleiben übrigens dieselben. Während Freiheit und praktische Vernunft das intelligible Wesen des Menschen konstituirten, konnte die Tugend, die doch ganz auf ihnen ruht, dem Menschen nur als Sinnenwesen zukommen.

*) Auch Aristoteles nicht, dem Thomas von Aquino diese Ansicht in Beziehung auf die beiden Tugenden der ἀνδρία und σωφροσύνη zuschreibt, weil er, Ethica Nicom. lib. III. c. 10. von ihnen sagt: δοκοῦσι τῶν ἀλόγων μερῶν ἔυται εἶναι αἱ ἀρεταί. Daß diese Aeußerung anders zu verstehn ist, zeigt die Vergleichung mit lib. I. c. 13, lib. II. c. 1.

**) Was auch Kant selbst ganz bestimmt anerkennt dadurch, daß er für das Böse einen intelligibeln Grund fordert, und die Zurechnung desselben ausdrücklich auf seinen Ursprung aus der Freiheit, welche dem Menschen doch nur als Noumenon zukommt, zurückführt, in seiner Lehre vom radikalen Bösen.

noch beziehungsweise äußerlichen Verhältnisses zwischen Beiden, welches innerhalb seiner gehörigen Begrenzung für den Anfang der menschlichen Entwickelung wohl anzuerkennen ist, (1 Kor. 15, 45—47,); diese Ansicht aber setzt ein Prinzip der Trennung in das innerste Leben des Geistes selbst hinein. Die Vernunft offenbart ihr erhabenes Wesen in der Aufstellung eines Gesetzes, welches dem Willen, eben dadurch, daß es ihm Gesetz ist, und als solches Unterwerfung von ihm fordert, ganz wie von außen, wie von einem andern Wesen kommt. Wir sind weit entfernt zu leugnen, daß ein solcher Dualismus des Erkennens und des Wollens wirklich vorhanden ist in Folge der durch die Sünde eingetretenen Entzweiung der menschlichen Natur mit sich selbst. Hier aber wird er als ursprünglich gegründet im Wesen des menschlichen Geistes gedacht, und in dieser Form ist die Vorstellung schlechterdings unerträglich. — Und dann — wenn doch das Gesetzgeben wohl unterschieden werden muß von dem bloßen Gesetzerkennen, so wird dieser Unterschied vornehmlich darin beruhen, daß die gesetzgebende Thätigkeit einen Akt des Willens, ein kräftiges, wirksames Wollen der Autorität des Gesetzes bezeichnet; weßhalb denn auch Kant mit gutem Recht die vorgebliche Macht des menschlichen Geistes, sich selbst sittliche Gesetze zu geben, niemals von seinem Willen abgetrennt hat. Könnten wir demnach zuletzt doch der Formel nicht ausweichen, daß der vernünftige Wille des Menschen es sei, der sich selbst das Sittengesetz giebt, er selbst zugleich der Gebietende und der das Gebot Empfangende, so ist eben damit jener innere Widerspruch in seiner ganzen Härte dargelegt. Und wie wäre von hier aus das Phänomen zu erklären, daß der Mensch, auch wenn sein Wille böse ist, sich doch dem Bewußtsein des sittlichen Gesetzes und der strafenden Macht desselben in seinem Gewissen nie gänzlich zu entziehen vermag? Wäre er selbst durch seinen Willen der Urheber der

Autorität des Gesetzes, so würde es ihm, wenn einmal sein Wille sich davon abgewandt hätte, auch nicht schwer fallen, diese Autorität wieder für sich selbst aufzuheben. Vor seinem eignen Geschöpf würde er nicht zu zittern brauchen. — Irgend eine beliebige Regel oder Maxime für sein Handeln kann der Mensch sich selber machen, und, so lange nicht die stärkere Macht der Leidenschaft darüber kommt, mit unerschütterlicher Konsequenz festhalten; ein wirkliches Gesetz, das ihm Achtung abnöthigte auch im Widerstreben, vermag er nicht zu gründen. Wie das Natur- und Denkgesetz nicht in ihm seinen Ursprung hat, so hat er sich auch das Willensgesetz nicht selbst gegeben. So gewiß es für ihn Gesetz ist, so gewiß ist es auch für ihn ein Gegebenes*).

Aber von wem gegeben? Offenbar von einem Wesen, für welches das Gesetz des Willens nicht selbst wieder ein gegebenes ist, also überhaupt nicht Gesetz, weil es den Inhalt desselben auf absolute, schlechthin unwandelbare Weise in sich hat, weil es selbst das absolut gute ist. Wie es darum für sich keines Gesetzes bedarf und keinem Gesetze unterworfen sein kann, so vermag sein Wille gesetzgebend für alle andern Wesen zu sein. Kündigt sich ferner das Gesetz des Willens unserm Geist durch ein Gefühl innerer Nöthigung an, welches nicht ein von außen anerzogenes und angewöhntes sein kann, sondern einen ursprünglichen Grund in der Natur unsers Geistes haben muß, so treibt uns dieß, die Urhebung des Gesetzes in dem Wesen zu suchen, in welchem unser Geist seinen Ursprung hat, in welchem er lebt, webt und ist.

So führt uns denn auch die denkende Betrachtung, sofern

*) Von einem andern Interesse aus behandelt Schleiermacher diese Frage in der Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, Abhandl. der Berl. Akademie v. J. 1825, S. 18—20, vgl. Romany, über Willensfreiheit und Determinismus. S. 139. f.

sie nur wirklich Ernst macht mit dem Begriffe des sittlichen Gesetzes, an die Schwelle einer Erkenntniß, die dem Christen vermöge seines Glaubens von vorn herein gewiß ist, daß in keinem geschaffenen Wesen und dessen, für sich betrachtet, immer wandelbarem Willen der Grund und Ursprung des sittlichen Gesetzes ruhen kann, sondern allein in dem lebendigen Gott. Diese festen, unwandelbaren Ordnungen, die über der unbeständigen Willkür menschlichen Meinens und Wollens stehen, und uns in unserm innersten Bewußtsein mit unverleugbarem Nachdruck einen Willen verkündigen, von dem der unsrige abhängig ist, es ist eine von Gott gegründete Macht und Autorität, die über dem menschlichen Leben waltet. *Εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης*, Jac. 4, 12. Und dieß gilt in so strengem und ausschließenden Sinne, daß auch in den Ordnungen der bürgerlichen Gemeinschaft alles wahrhafte Gesetz von Gott stammt, und als ein solches, das nicht Menschen erdacht haben, und in dessen treuer Beobachtung der Einzelne sich weder sich selbst, noch Seinesgleichen unterwirft, sondern Gott (Röm. 13, 2.), geehrt werden soll.*) Weßhalb dann auch ein sogenannter Gesetzgeber (eigentlich Gesetzverkündiger) unter den Menschen seinen Beruf um so vollkommner erfüllt, je weniger er hier selbst etwas willkürlich zu machen und zu erfinden sich anmaßt, je mehr er sich hier überall gebunden fühlt von einer höhern Nothwendig-

*) Vgl. Stahls Philosophie des Rechts, B. 1, S. 231 — 237. B. 2, S. 136 — 145. — Die Keime dieser Ansicht finden sich schon bei Augustinus, de libero arbitrio, lib. I. cap. 6., früher noch bei Cicero, de legibus, lib. II. c. 4, 5., vergl. die von Lactantius, div. institt. lib. VI. c. 8. mit gerechtem Lobe angeführte Stelle aus Ciceros drittem Buch de republica; ferner bei Sophokles, wiewohl nur in Beziehung auf eine bestimmte Klasse von Gesetzen, in dem schönen Ausspruche der Antigone von den „ungeschriebenen und unwandelbaren Satzungen der Götter, deren keine von jetzt und gestern ist, sondern welche immerdar leben, und Niemand weiß, von wannen sie erschienen," Antigone, v. 455 — 457, vgl. Oedipus tyr. v. 865 — 872.

keit, und nur das möglichst reine Organ zu sein strebt, durch welches die göttlichen Weltordnungen sich aussprechen, je sorgfältiger er darum die realen Manifestationen der Gedanken Gottes in den ewigen sittlichen Gesetzen, in dem eigenthümlichen Geiste der Völker, in dem Gange ihrer geschichtlichen Entwickelung beachtet und sich von ihnen leiten läßt. Ein Volk aber, das nur solchen Gesetzen gehorchte, die es sich selbst gemacht, hätte so wenig Ursache, darauf stolz zu sein, daß es vielmehr als das elendeste, der Wohlthat einer wahren gesetzlichen Ordnung gänzlich entbehrende zu beklagen wäre. Doch ist die ganze Vorstellung zum Glück ein bloßes Phantom; auch in den zerrüttetsten Zuständen einer Nation, wo das Gesetzmachen nach abstrakten Theorien recht an der Tagesordnung ist, wird dieses leere Treiben doch noch immer, wenn gleich unbewußt, von einer unvertilgbaren Grundlage göttlichen Rechtes beherrscht und in Schranken gehalten. —

Wie nun, wo das sittliche Gesetz als eine Offenbarung an den endlichen Geist erkannt wird, das ernste Streben, dasselbe zu erfüllen, die höhere Bedeutung des Gehorsams gegen Gott erhält, so vertieft und verdichtet sich dem gegenüber die Sünde, wenn sie nicht mehr bloß als Uebertretung des Gesetzes, sondern damit zugleich als Ungehorsam gegen den, dessen Wille die absolute Norm für den Willen aller seiner persönlichen Geschöpfe ist, als Verletzung des der Kreatur wesentlichen Abhängigkeitsverhältnisses zu Gott in das Bewußtsein tritt. Das persönliche Verhältniß des vernünftigen Geschöpfes zu dem lebendigen Gott ist, wo es wahrhaft ist, das Erste und Innerste, von welchem alles sittliche Leben des Geschöpfes ausgeht und auf jedem Punkte seiner Entwickelung abhängig bleibt, zu welchem es immer wieder aus seinen mannigfaltigen Bestimmungen als zu seinem ursprünglichen Centrum zurückströmt; das Sittliche, wenn es zum tiefern Be-

wußtsein seiner selbst und seines innern Grundes kommt, wird selbst Religion, und zwar zunächst als freigewollte Abhängigkeit von Gott, dem Urheber des sittlichen Gesetzes, als ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter seinen Willen. Darum ist der Uebergang von der bloßen Achtung, dem dunkeln Respekt vor dem sittlichen Gesetz, wie es dem Bewußtsein eingepflanzt ist, zu dem Gehorsam gegen Gott als Princip des Strebens nach Heiligung ein mächtiger Fortschritt, welchem in der innern Geschichte des menschlichen Geschlechts die Erhabenheit altteſtamentischer Frömmigkeit über heidnisch-philosophische Tugend entspricht. Ist dieß so, so muß auch auf der entgegengesetzten Seite die Sünde ihr arges Wesen tiefer entfalten, und einen höhern Grad von Schuld mit sich führen, wenn einmal der Inhalt des Gesetzes als heiliger Wille Gottes in das Bewußtsein des Sündigenden getreten ist. Dieß Verhältniß ist angedeutet Röm. 2, 9. (*Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος*), und eben darin ist es begründet, daß die Sünde, wo es besonders darauf ankommt, ihre Verwerflichkeit stark hervorzuheben, im A. und N. T. vielfach als eine Versündigung an Gott bezeichnet wird, z. B. Gen. 39, 9. 2 Sam. 12, 13. Ps. 41, 5. Jerem. 3, 13. Luc. 15, 18. Röm. 2, 23.

Drittes Kapitel.

Die Sünde als Selbstsucht.

Erster Abschnitt.

Das Realprincip des sittlichen Gesetzes.

Wiewohl in der Auffassung der Sünde als Ungehorsams gegen Gott eine tiefere Erkenntniß derselben gegeben ist, als in der bloßen Beziehung ihres Begriffes auf das Gesetz, so können wir doch bei einer Bestimmung dieses Begriffes nicht stehen bleiben, die im Grunde immer noch bloß formal ist, und uns das eigentliche Wesen der Sünde nicht deutlich macht, weil sie uns die innere Einheit in dem mannigfaltigen Inhalt des göttlichen Willens, gegen den sich die Sünde auflehnt, und somit die innere Einheie in den auf den ersten Blick höchst verschiedenartigen, ja, einander widerstreitenden Gestaltungen der Sünde und deren realen Zusammenhang unter einander nicht zur Einsicht bringt. Der Inhalt des göttlichen Willens, der das sittliche Gesetz im weitesten Sinne des Wortes konstituirt, wird uns kund gethan in unserm geistigen Bewußtsein, wie in der geschichtlichen Offenbarung Gottes, und damit scheint das praktische Bedürfniß zunächst befriedigt; aber das wissenschaftliche Erkennen will sich dieses Inhaltes nun auch auf seine Weise versichern, indem es ihn als ein Ganzes anzu-

schauen und so aus dessen Einheit die innere Nothwendigkeit der verschiedenen Momente dieses Inhaltes zu begreifen strebt. Denn auch hier gilt das, was Anselm zu Anfang seiner Schrift: Cur Deus homo, sagt: negligentiae mihi esse videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, id, quod credimus, non studemus intelligere. Was wir suchen, ist nichts weniger, als eine aprioristische Konstruktion dieses Inhaltes, die denselben durch ihre Methode hervorzubringen, und sich dabei aller empirischen Voraussetzungen und Hinzunahmen zu entschlagen meint. Unser Denken, sofern es sich um ein Objekt von positivem Inhalt handelt, ist überhaupt kein Produciren, sondern ein Reproduciren in Beziehung auf ein ursprüngliches Produciren und Offenbaren Gottes, welches sich zuerst an unser Vernehmen und Erfahren wendet. Das Denken, zu dem sich dieses Vernehmen und Erfahren dann weiter entwickelt, ist somit immer nur ein Nachdenken, ein Nachgehen auf den Wegen, welche uns das göttliche Urdenken und Urwollen vorgezeichnet, aber eben ein denkendes Nachgehen, mithin nicht ein vereinzelndes, zersplitterndes Auffassen — welches ja, da in den Gedanken und Werken Gottes nichts isolirt sein kann, kein wirklich treues Nachgehen auch in der Auffassung des Einzelnen wäre, — sondern ein Aufsuchen des realen Zusammenhanges in Gottes Ordnungen.

Oder sind wir vielleicht gerade hier, wo es die Erkenntniß des innern Grundes und Zusammenhanges in dem Inhalt des sittlichen Gesetzes gilt, zu einer solchen Hoffnung nicht berechtigt, sondern haben uns dabei zu beruhigen, daß Gott es nun einmal so geordnet nach dem Grundsatz: Sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas? Ist der Satz des Evodius in Augustins Schrift de libero arbitrio (lib. I. cap. 3.): peccatum non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo lege vetatur, quia malum est, vielleicht nur wahr, wenn er umgekehrt wird? — Dieß ist allerdings die Ansicht nicht Weniger,

die dem Verhältniß des sittlichen Gesetzes zu Gott nachgeforscht haben. Schon im scholastischen Zeitalter entfernten sich einige der berühmtesten Lehrer von der sonst allgemein herrschenden Ansicht, indem sie in dem merum arbitrium Dei den letzten Grund wie für die Einrichtung der Welt überhaupt, so auch für den Inhalt der sittlichen Gesetze suchten. Dahin gehört besonders Duns Scotus, der den Ursprung der sittlichen Gesetze ausdrücklich vom göttlichen Verstande ausschließt, und ihn nur in den Willen Gottes setzt*), dann einige unter den spätern Nominalisten, des Scotus Schüler Occam**) mit seinem Epitomator Gabriel Biel und Peter d'Ailly***). Doch wird bei Letzterem diese Meinung dadurch eigentlich modificirt, daß sie, wie später bei Cartesius, auf der Voraussetzung der ununterschiedenen Identität des göttlichen Wollens und Denkens ruht. In der protestantischen Kirche war es besonders das Interesse der Prädestinationslehre, welches im Streit mit den Remonstranten die Strengern unter den reformirten Theologen (die Supralapsarier) zu ähnlichen Behauptungen führte. Ungefähr zu derselben Zeit, um die Paradoxien Poirets und einiger Cartesianer, die sogar die theoretischen Wahrheiten, selbst die

*) Sententt. l. I, dist. 44. Doch läßt Scotus im dritten Buch seiner Sentenzen für das Grundgesetz der Liebe gegen Gott, so wie für Alles, was sich aus diesem als strenge Folgerung ergiebt eine unbedingte Nothwendigkeit gelten, so daß seine Skepsis eigentlich zunächst gegen den nothwendigen Zusammenhang der übrigen sittlichen Gesetze mit jenem Einen gerichtet ist.

**) Sententt. lib. II. qu. 19. „Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit amoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est, possit evadere injustum." So wenig erschrickt Occam vor Konsequenzen, denen er doch auf seinem Standpunkte, sich zurückziehend auf die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens, leicht hätte entgehen können.

***) In mag. sententt. prooem. I. lit. q.

mathematischen, aus einem bloßen arbitrium Gottes ableiteten, mit Stillschweigen zu übergehen, kam unter den Begründern der Wissenschaft des Naturrechts der Gegenstand zur Sprache; besonders war es Pufendorf, welcher, wiewohl nicht ganz mit Recht, als Anhänger der Lehre, daß der Inhalt unsrer Begriffe von Recht und Pflicht lediglich auf einem grundlosen Willen Gottes beruhe, von seinen theologischen und philosophischen Gegnern, unter ihnen von Leibnitz*), heftig angefochten worden ist. Ob die Erörterung dieses Gegenstandes in einem neuern rechtsphilosophischen Werke**) ein anderes Resultat giebt, lassen wir dahingestellt, zweifeln aber nicht, daß es auch in unserer Zeit nicht an Solchen fehlt, welche die absolute Freiheit Gottes in seiner weltordnenden Thätigkeit nicht anders erhalten zu können glauben, als daß sie sich, was gut ist und was böse, durch einen grundlosen Willensakt Gottes festgestellt denken.

Was nun die Frage betrifft, mit der wir uns hier beschäftigen, so leuchtet wohl ein, daß durch diese Annahme die Hoffnung, von irgend einem Punkte aus den Gesammtinhalt der ethischen Wahrheit in seiner innern Nothwendigkeit zu erkennen, ihre Basis verliert, und daß damit zugleich, bei konsequenter Durchführung jenes Gedankens, die weitere Nachfrage nach dem innern Grunde der mannigfachen Erscheinungen des Menschlich-Bösen abgeschnitten ist. Es bliebe dann auch der dogmatischen Betrachtung der Sünde nichts weiter übrig, als sich an die einzelnen Erscheinungen der Sünde zu halten, und was sich hier

*) Observationes de principio juris, §. 13. Monita quaedam ad Pufendorfii principia, §. 4. Weiterhin, §. 5, bemerkt Leibnitz selbst, daß bei Puf. auch entgegengesetzte Aeußerungen vorkommen, deren scheinbarer Widerspruch mit dem von L. vorher Angeführten sich übrigens wohl lösen läßt.

**) Stahl, Philosophie des Rechts, B. 1 S. 68, — 83.

als ein Verwandtes darstellt, in Zusammenhang zu setzen, ohne sich ferner um die Nachweisung einer gemeinschaftlichen Wurzel zu bemühen.

Die philosophischen Bestrebungen unsrer Zeit, gegenüber der Ableitung der Dinge aus Gott vermittelst einer logischen Nothwendigkeit, „die wir nicht ertragen würden in unserm Handeln, geschweige Gott"*), der Idee der Freiheit Gottes Anerkennung zu verschaffen, können einer Theologie, die sich auf ihr wahres Interesse versteht, nicht anders als erfreulich sein. Aber indem wir der Charybdis, dieser Alles in den Abgrund tauchenden Nothwendigkeit, entrinnen, mögen wir uns wohl vorsehen, daß uns nicht die Scylla einer bodenlosen Willkür verschlinge. Der Begriff der göttlichen Freiheit ist uns aber schon in den der Willkür umgeschlagen, wenn wir für den gegebenen Inhalt der sittlichen Gesetze die Ursächlichkeit in einem Willensakte Gottes suchen, von welchem sich durchaus kein weiterer Grund angeben ließe, sondern bei welchem wir als einem schlechthin Letzten stehen bleiben müßten. Ein solches Wollen wäre ein bloßes Setzen, nicht zugleich, was doch alles göttliche Wollen ist, und woran es eben nur als ein göttliches erkannt werden kann, ein Selbstoffenbaren Gottes. Eben dadurch aber würde der Inhalt der sittlichen Gesetze für Gott selbst, wiewohl das Produkt seines Willens, doch ein Fremdes und Aeußerliches, weil er zu seinem Wesen durchaus in keiner Beziehung stände. Dann ist es allerdings ganz konsequent, auch von der theoretischen Wahrheit, z. B. von den einfachsten Gesetzen der Logik und Mathematik, zu sagen, daß sie lediglich durch das göttliche Gutdünken gelten, ohne in dem intelligenten Wesen Gottes selbst irgend einen Grund zu haben. Es leuch-

*) Schelling, vom Wesen der menschlichen Freiheit. Philosophische Schriften. B. 1, S. 483.

tet wohl ein, wie sehr eine solche isolirende Auffassung des weltordnenden Willens Gottes, die denselben von der Gesammtidee der göttlichen Vollkommenheit losreißt, und ihn nur als einen allmächtigen festhält, einem zügellosen Skepticismus, den auch die Verweisung auf die geschichtliche Offenbarung Gottes nicht mehr zu bannen vermöchte, Thor und Thür öffnen muß.

Diese Vorstellung von dem schöpferischen Wollen Gottes als einem nur auf sich selbst ruhenden, hat ihren Grund in einem einflußreichen Mißverständnisse des Freiheitsbegriffes, gegen welches noch heute die Leibnitzische Theodicee, wie unzureichend übrigens ihre Behandlung dieses Begriffes in seiner Beziehung auf Gott und Kreatur sein mag, mit Nutzen zu lesen ist.*) Die Vorstellung ist diese, daß die Freiheit eines Willensaktes in demselben Maße eingeschränkt werde, in welchem sich das Subjekt in seinem Wollen durch Gründe, die ihm die Erkenntniß vorhält, bestimmen lasse. Wir müssen im Gegentheil behaupten, daß die That eines Menschen, nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen um so freier ist, (nach der formalen Bedeutung dieses Begriffes) je deutlicher der Handelnde weiß, was er will, und warum er es will, je weniger er bloß will, um zu wollen, je mehr sich sein ganzes geistiges Leben, welches nun immer dessen Beschaffenheit sein mag, in dem einzelnen Willensakt koncentrirt.**) Ein willkürliches Handeln, im strengern

*) Th. 2, §. 175 f. §. 191 f. §. 225 f. Th. 3, §. 319 f. u. a. S. 2. Von bleibendem Werth ist hier besonders die scharfsinnige Unterscheidung zwischen einer metaphysischen und einer moralischen Nothwendigkeit, wie L., nicht ohne Gefahr eines Mißverständnisses, die auf den sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes beruhende Nothwendigkeit nennt.

**) Nur von diesem Punkte aus, um darauf vorläufig aufmerksam zu machen, ist es auch möglich, den Freiheitsbegriff gegen die Angriffe des Determinismus mit Erfolg zu vertheidigen. Denn steht die Freiheit einer Handlung, eines Entschlusses mit dessen Bestimmtheit durch

Sinne des Wortes, ist dagegen ein solches, in welchem der Handelnde sich der blinden Macht der Zufälligkeit und somit der Aeußerlichkeit hingiebt. Wenn ein Mensch sich zu irgend einem Handeln willkürlich, also grundlos, gleichgültig gegen den Inhalt desselben, bestimmt, so bestimmt er sich nicht eigentlich, sondern er läßt sich dazu treiben und bestimmen von dem, was ihm äußerlich ist, etwa von den Eindrücken, welche die zufällig ihn umgebende Außenwelt im Augenblicke des Schwankens auf ihn machte, und durch die sie der innerlich entstehenden Handlung grade diese Richtung gab, oder auf welche Weise sonst dieses bewußtlose Werden einer Handlung zu Stande kommen mag. Dergleichen geringe Aeußerlichkeiten können aber eben darum sich der entstehenden Handlung bemächtigen, weil sie gleichsam schon in ihrer Geburt vom kräftigen bewußten Wollen verwaiset ist. Ist dieß aber das Wesen des willkürlichen Handelns, sofern ein solches überhaupt noch den Namen des Handelns verdient, so ergiebt sich auch, daß die Möglichkeit desselben (ein positives Vermögen ist es, genau genommen, nicht, sondern eine bloße Verneinung) nur der persönlichen Kreatur zukommen kann, aber nimmermehr Gott. Während in jener das Band zwischen ihrem Erkennen und ihrem Wollen ein auflösliches ist, ist dieses Band in Gott ein unauflösliches; und eben darin besteht vornehmlich die Vollkommenheit des göttlichen Willens, daß sich in dessen Inhalt auf ewig gleiche Weise die absolute Vollkommenheit der göttlichen Gedanken, ihre Wahrheit, Weisheit und Gerechtigkeit spiegelt.

Die Vorstellung eines ewigen Gesetzes, welches unabhän-

Gründe wirklich im umgekehrten Verhältnisse, so wird es dem Deterministen immer leicht sein, zu zeigen, wie solche bestimmende Gründe überall in Wirksamkeit sind, auch wo sie sich im Momente des Entschlusses unserm Bewußtsein gänzlich entziehen, und wie es somit nichts ist mit der Freiheit.

gig von Gott bestehe, welches sich dem Menschen im sittlichen Bewußtsein offenbare, als natürliches Sittengesetz, und als solches stattfinden würde, wie Wolf*) sich ausdrückt, wenn gleich kein Gott wäre, ist freilich eine ganz falsche, ja widersinnige, und ein warnendes Zeichen, wohin leere Abstraktionen oder eine Philosophie, welche Gott in ein fernes, unerkennbares Jenseits hinauszudrängen sucht, und seiner etwa nur als eines Ausgleichers zwischen unsrer Tugend und Glückseligkeit zu bedürfen meint, den menschlichen Geist führen können. Wo aber haben die Scholastiker, denen diese Ansicht öfters, auch neuerdings wieder**), aufgebürdet worden ist, dergleichen gelehrt? Alexander von Hales, Thomas von Aquino, der Florenzer Erzbischof Antoninus, welche dieser Vorwurf besonders treffen müßte, wissen zwar nach dem Vorgange des Augustinus***) von einer lex aeterna, welche die ewige Regel für alle Bewegung und Thätigkeit der geschaffenen Wesen enthalte; aber sie betrachten dieselbe nicht als etwas unabhängig von Gott Vorhandenes oder wohl gar über ihm Stehendes, sondern sie setzen sie in den göttlichen Verstand selbst, und haben daran, bei manchem Verfehlten der Ausführung im Einzelnen, gewiß sehr wohl gethan. Das natürliche Sittengesetz, so wie Alles, was in den menschlichen Gesetzen wahrhaft gerecht und gesetzmäßig ist, erklären sie für eine participatio legis aeternae; und wenn sie behaupten, daß es für den Menschen ein per se honestum vel turpe antecedenter ad voluntatem divinam gebe, so wollen sie damit nichts weniger als eine gottlose Begründung des Ethischen bevorworten, sondern eben nur der Vorstellung wollen sie

*) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, Th. 1, Kap. 1, §. 20.

**) Stahl, a. a. O. B. 1, S. 71.

***) De libero arbitrio, lib. I. cap. 6. de civ. Dei, lib. XIV. cap. u. v. a. S. 2.

wehren, als hätte der Inhalt unserer Begriffe von gut und böse in einem Akte göttlicher Willkür, in einem von der mens divina losgerissenen Willen Gottes seinen Ursprung*). Zu tadeln ist hier nur, daß sie den ewigen Grund des Gesetzes im göttlichen Verstande, die in ihm auf ewige Weise existirenden Ideen der Weltwesen, auf welche schauend, Gott der Welt sein Gesetz gegeben, selbst als ein Gesetz bezeichnen, während es dieß doch erst durch den Willen Gottes und in Bezug auf wirkliches Dasein außer Gott werden kann — eine Inkonvenienz, die übrigens dem Scharfblick des Thomas von Aquino auch nicht entgangen ist, und die er nur aus Ehrfurcht vor der Autorität des Augustinus, der den Ausdruck einmal in die kirchlich dogmatische Sprache eingeführt hatte, nicht einfach zu heben wagte**). Wenn aber gelegentlich bei Thomas, so wie später bei Grotius, Leibnitz, die Aeußerung vorkommt, daß das sittliche Gesetz nicht aufhören würde, den Menschen zum Gehorsam zu verpflichten, et si daretur, Deum non esse, so ist dieser Satz von der oben abgewiesenen verwandten Behauptung doch wohl zu unterscheiden, indem er weiter nichts aussagen soll, als daß mit der Zerstörung des unmittelbar

*) Alexander v. Hales, Summa theol. univers. p. I., qu. 35, membr. 3. qu. 27, membr. 2. 3. Thomas v. Aquino, Summa, prima secundae, quaest. 91. art. 1. 2. — quaest. 93. Antoninus, Summa theologica p. I. tit. 11—20. — Zu den wirklichen Mängeln der scholastischen Behandlung der Lehre vom Gesetz gehört, daß sie ungeachtet aller Ausführlichkeit doch zu sehr bei Allgemeinheiten stehen bleibt, und nicht genug in das Verhältniß des Gesetzes zu dem gegenwärtigen gefallenen Zustande des menschlichen Geschlechtes eingeht. — Nahe verwandt mit der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem sinnlichen Gesetze und dem göttlichen Verstande und Willen bei Thomas ist die Ansicht, welche Leibnitz in der Theodicee, besonders Th. 2, §. 175—192 entwickelt; nur daß er auch hier die äußerliche Vorstellung einer Abhängigkeit des göttlichen Willens vom göttlichen Erkennen, welche Thomas, ohne den Unterschied Beider aufzuheben, doch wohl zu vermeiden wußte, mit hinzubringt.

**) A. a. O. quaest. 91, art. 1.

religiösen Bewußtseins nicht sofort auch das sittliche Bewußtsein im Gemüth erlischt. Es ist eine öfters sich wiederholende Thatsache, daß auch die entschiedensten Leugner des wahren, persönlichen Gottes sich doch den Mahnungen des sittlichen Gesetzes im Gewissen nicht zu entziehen vermögen. Und wiewohl hier noch ein tieferer Zusammenhang obwaltet, den wir erst an einem spätern Punkte zu erforschen haben, so werden wir jenen großen Denkern doch vorläufig insofern Recht geben müssen, als wir es für eine heilige und gnädige Ordnung Gottes erkennen, daß im Menschen, auch wenn er das Band der bewußten Gemeinschaft mit Gott gänzlich zerrissen hat, doch noch ein anderes Band übrig bleibt, an dem es möglich ist, den Verlornen durch Weckung eines innern Zwiespaltes wieder zurückzuführen. —

Jedoch der Rath, uns um die Erforschung des innern Grundes und Zusammenhanges des Sittlichen, eben darum, weil es ein göttlich geordnetes ist, nicht zu bemühen, sondern uns einfach an die Thatsachen unsers sittlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Offenbarung zu halten, könnte auch wohl bloß die subjektive Bedeutung haben, daß diese innere Einsicht des Gesammtinhalts der von Gott gegebenen ethischen Gesetze, wiewohl im göttlichen Verstande ohne Zweifel vorhanden, doch für uns nicht erkennbar sei. So dachte sich Augustin in Beziehung auf die Prädestination den göttlichen Willen, als einen absolut weisen und gerechten zwar, aber in den Gründen seiner Schlüsse für uns unerkennbaren; und daß auch Kalvin bei seinem decretum absolutum nicht eine göttliche Willkür, sondern nur eine Unbegreiflichkeit der gewiß weisen und gerechten Rathschlüsse Gottes für unsern gegenwärtigen Standpunkt im Sinne hatte, das haben Amyraut*) und Schleiermacher**) zur Genüge

*) Defensio doctrinae Io. Calvini de absoluto reprobationis decreto.

**) In der Abhandlung über die Erwählungslehre, theologische Zeitschrift, erstes Heft, S. 78.

dargethan. Wie weit nun jene Kirchenlehrer mit dieser Bestimmung Recht hatten, brauchen wir nicht zu entscheiden; es fragt sich hier nur, ob wir unser Problem durch eine solche Verzichtleistung auf ein eindringendes Verständniß der göttlichen Ordnungen beseitigen dürfen? Wenn irgendwo, haben wir die Möglichkeit eines solchen Verständnisses doch gewiß da vorauszusetzen, wo es eine göttliche Ordnung gilt, die wir selbst durch unser freies Wollen und Thun in der uns angewiesenen Sphäre zu realisiren berufen sind. Es ist dann nicht mehr bloß das Interesse des wissenschaftlichen Denkens, es ist zugleich ein praktisches Interesse, welches den erzeugenden Mittelpunkt des Sittlichen sich zum Bewußtsein zu bringen strebt, die Grundgesinnung, aus welcher, indem sie in die Mannigfaltigkeit menschlicher Verhältnisse, Zustände, Thätigkeiten eintritt und dieselben durchdringt, das Ganze des christlich sittlichen Lebens sich entwickelt. Wie könnte auch, wenn dieses Bewußtsein uns wirklich versagt wäre, das Gesetz jemals aufhören, für unser Erkennen ein todter, äußerlicher Buchstabe zu sein, dessen Aussprüche wir nur ganz vereinzelt aufzufassen und festzuhalten hätten? Ist der Christ vom äußerlichen Joche des Gesetzes befreit, eben dadurch, daß der Geist der Heiligung in ihm wirkt und die wahre Erfüllung des Gesetzes von innen heraus in ihm beginnt, Gal. 5, 18. 22, so ist ihm damit auch die Fähigkeit verliehen, erkennend in das erzeugende Princip der sittlichen Forderungen, von welchem ihm nunmehr die eigne Lebenserfahrung Kunde geben muß, einzudringen, und so gleichfalls von innen heraus den ganzen Inhalt des göttlichen Willens, insofern er gesetzgebend ist für freie Weltwesen, in seinem Zusammenhange wahrhaft zu verstehen. —

Dieses erzeugende Princip des Inhaltes der sittlichen Gesetze kann nirgends anders gesucht werden, als da, wo die wahre Form der Unterwerfung unter die sittlichen Gesetze ihren Ursprung hatte, in dem realen Verhältniß des Menschen zu

Gott, in welchem die Achtung vor dem Gesetz zum Gehorsam gegen Gott erhoben wurde.

Dem Pharisäischen Gesetzeslehrer, welcher Christum nach dem größten Gebot im Gesetz fragt, verkündigt er als solches die Forderung der tiefsten, das ganze Wesen des Menschen durchdringenden Liebe zu Gott, und als das zweite, jenem an Würde ähnliche Gebot die Forderung der liebenden Gleichsetzung des Nächsten mit uns selbst, Matth. 22, 36—39. Marc. 12, 29—31. Und um die Vorstellung abzuweisen, als wären diese Gebote eben nur die größten unter andern, die wie von außen zu ihnen hinzukämen, und den Fragenden zu der Erkenntniß zu führen, daß in ihnen die lebendige Einheit aller sittlichen Forderungen enthalten ist, fügt Christus die Worte hinzu: *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.*

In dieser Antwort scheint nun zwar die höchste Einheit noch zurückzutreten hinter eine Zweiheit von Grundpflichten, der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Aber was die Art, wie Christus die erste unter diesen Grundpflichten bezeichnet (*αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη* — das schlechthin große Gebot — *καὶ πρώτη ἐντολή*), schon deutlich genug ausspricht, daß wir die eigentliche Einheit des Ganzen in ihr zu suchen haben, das erhellt noch deutlicher, wenn wir fragen, warum doch der Mensch im Unterschiede von allen andern uns bekannten Weltwesen für uns Gegenstand einer Liebe sein soll, die uns durchaus nie gestattet, ihn als bloßes Mittel für den eignen Zweck zu gebrauchen, sondern ihn überall als Selbstzweck anerkennt und zu fördern strebt. Verweist man uns an die bloße Identität der Gattung, so ist damit allerdings die Naturbasis der allgemeinen Menschenliebe ausgesprochen, aber nicht der Grund ihrer ethischen Bestimmtheit und Dignität. Dieser liegt vielmehr zunächst und unmittelbar darin, daß in dem geistigen Wesen des Menschen

das Ebenbild Gottes leuchtet, auf welches sich nothwendig die Liebe zum Urbilde übertragen muß. Mithin hat der Inhalt jener zweiten Grundpflicht den der ersten zu seinem Princip, und das äußerliche Verhältniß des Nebeneinanderstehens oder der Ueber- und Unterordnung beider, worauf auch die gewöhnliche Eintheilung der Pflichtenlehre in Pflichten gegen Gott und gegen den Nächsten beruht, ist zur wahren Einheit erhoben. Gott ist nicht nur Gegenstand der menschlichen Liebe — was nur von den negativen Gotteslehren unsrer Zeit, denen entweder jeder Begriff von Gott, oder doch der Begriff der Persönlichkeit Gottes und damit natürlich auch der des lebendigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch abhanden gekommen, geleugnet werden konnte*) — sondern der absolute und allumfassende Gegenstand dieser Liebe, so daß alle andere Liebe nur durch ihr Aufgenommensein in die Liebe zu Gott eine heilige und unvergängliche wird. Genau genommen, ist dieß auch schon in der Forderung einer Liebe zu Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüth und von allen

*) Man hört von denen, welche sich nun einmal bei einer wirklichen Liebe zu Gott, dem nach ihrer Vorstellung uns unendlich Fernen und Unbekannten, nichts zu denken wissen, zur biblischen Bestätigung ihrer Ansicht, daß diese Liebe zu Gott eben nichts weiter sei, als ein religiöser Ausdruck für den Begriff des Gehorsams gegen das sittliche Gesetz, nicht selten das Wort des Johannes anführen: daß ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten (1 Br. 5, 3.) Aber diese Auffassung des Ausspruches reißt denselben nicht allein aus seinem Zusammenhange, in welchem Johannes doch wohl deutlich genug darlegt, daß ihm die Liebe zu Gott nicht ein leeres Wort, sondern daß es ihm tiefer Ernst damit ist, sondern wirft auch die verschiedenen Bedeutungen der Partikeln ἵνα und ὅτι willkürlich durch einander. Die Worte lauten so: ἄυτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Ἵνα kann durchaus nicht den Inhalt des Begriffes der ἀγάπη τ. Θ. aussagen, sondern muß ein Zweckverhältniß bezeichnen. Lücke drückt den wahren Sinn der Stelle so aus: dahin geht das Streben der Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, Kommentar zu den Br. d. Joh. S. 281. Vgl. Ev. Joh. 15, 10.

Kräften bestimmt ausgesprochen. — Auf die göttliche Ebenbildlichkeit gründet übrigens schon das A. T. das Gebot, das Leben des Menschen zu achten. Gen. 9. 6., und aus ihr leitet Jacobus die Meinung ab, dem Menschen nicht zu fluchen, und zwar so, daß er es als einen innern Widerspruch darstellt, Gott als Vater zu preisen und gegen Menschen Haß zu nähren, Jac. 3, 9—11. Auch die Argumentation des Johannes 1 Br. 4, 20. beruht nach der natürlichsten Auffassung auf demselben Gedanken; die Liebe zum Urbilde ist keine ächte, wenn sie sich nicht in der Liebe zum Ebenbilde bewährt; sie ist es, dürfen wir hinzusetzen, um so weniger, da wir Gottes Wesen nicht anders zu erkennen vermögen, als durch Vermittelung seiner Offenbarungen; der Mensch aber ist schon an sich und seinem Wesen nach eine Offenbarung Gottes. Nur ist dabei die andre wesentliche Seite dieses Verhältnisses nie aus der Acht zu lassen — daß eine Offenbarung Gottes nur dadurch dieses ist, daß sie uns zu ihm selbst leitet.

Es ist übrigens nicht jener Ausspruch allein, in welchem die Liebe zu Gott als erzeugendes Princip aller wahren Gesetzerfüllung anerkannt wird, sondern diese Anerkennung durchdringt das ganze N. T., tritt in den mannigfachsten Beziehungen und Formen hervor, und läßt sich öfters als verschwiegene Voraussetzung und verbindender Grundgedanke auch da nachweisen, wo von Liebe und Gesetzerfüllung gar nicht unmittelbar die Rede ist. Wir erinnern hier nur daran, wie vielfach Christus selbst als die Seele seines Lebens die Liebe zu seinem Vater und zu den Menschen, darstellt, z. B. Joh. 14, 31. 15, 10., wie er die Liebe zu Ihm selbst, welche mit der Liebe zum Vater identisch ist, Joh. 14, 8., als lebendigen Grund der Erfüllung seiner Gebote von seinen Jüngern fordert, z. B. Joh. 14, 15. 21. 15, 10., und zwar so, daß er die Möglichkeit der Erfüllung seiner Gebote ausdrücklich verneint, wo diese Liebe zu ihm mangelt, Joh. 14, 24. In gleichem Sinne wird von den Aposteln die

Liebe zu Gott, zu Christo als das innerste Wesen aller christlichen Tugend dargestellt, z. B. Eph. 3, 18. 4, 15. 1 Kor. 8, 2. 3. Röm. 14, 7. 8. 2 Kor. 5, 14. 15. Gal. 2, 20. 1 Joh. 4, 19—21. 5, 1—3. Nur eine andere Form desselben Gedankens ist es, wenn der Apostel Paulus von dem Christen fordert, daß er Alles, was er er thue, zur Verherrlichung Gottes thun solle, 1 Kor. 10, 31. vgl. Math. 5, 16.; denn dieß Streben nach der Verherrlichung Gottes ist eben die nothwendige Aeußerung der Liebe.

Von hier aus ist nun auch die tiefe Stelle Matth. 19, 17. zu verstehen. Die äußerlich beglaubigtere Lesart, welche Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen haben: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός — könnte zwar auf den ersten Blick ihre Entstehung einem dogmatischen Anstoß zu verdanken scheinen, den vielleicht einige Abschreiber an der Form des Ausspruches, wie sie sich bei den andern Synoptikern findet: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός Marc. 10, 18. Luc. 18, 19. genommen haben. Allein bei näherer Erwägung wird man eine Lesart, die bei der Paradoxie und dem abgebrochenen, räthselhaft andeutenden Charakter der Antwort einen so tiefen Sinn giebt, und sich so innig in den Fortschritt der Gedanken einfügt, sich schwerlich als Korrektur eines im Aendern leichtfertigen Abschreibers anschaulich machen können. Andererseits erklärt sich die Entstehung der Lesart des recipirten Textes aus dem Bestreben, den Ausspruch bei Matthäus mit den Parallelstellen bei Markus und Lukas konform zu machen. Die abweichende Gestalt aber, in welcher diese die Worte Christi referiren, mag ihren Ursprung haben in einer sehr frühen ungenauen Auffassung, die ihre Aufmerksamkeit besonders auf den affirmativen Theil des Ausspruches richtete, und sich die vorangehende Frage nach Wahrscheinlichkeit aus der Frage des Jünglings ergänzte. Wir

dürfen uns demnach für berechtigt halten, auch ohne die durch neuere Untersuchungen bekanntlich streitig gewordene apostolische Autorität des ersten Evangeliums zu Hülfe zu rufen, die obige Lesart als die ursprüngliche Gestalt des Ausspruches zu betrachten. — Der Fragende mochte erwarten, von irgend einer einzelnen guten Handlung zu hören, durch die er das ewige Leben sich erwerben könne. Wenn ihm nun Christus antwortet: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, so lenkt er seinen Blick zuerst von dem Einzelnen und Aeußerlichen, was ihm im Sinne lag, und worin er schon etwas Ansehnliches geleistet zu haben meinte, auf Gott als den allein Guten, also auf die liebende Gemeinschaft mit ihm, als den Urquell alles Guten und Heiligen für die persönliche Kreatur. Das Folgende hängt dann mit diesem Ausspruche so zusammen, daß Christus den jungen Mann auf die Offenbarung des Willens dieses absolut Guten in dem Gesammtinhalt der göttlichen Gebote verweist, und dann ein einzelnes Opfer als Bethätigung seiner vermeinten Freiheit von aller sündhaften Anhänglichkeit an das Irdische von ihm fordert, doch offenbar nur, um ihn durch das unbefriedigende Resultat zurückzuführen auf den Punkt, von dem Christus ausging, auf die Nothwendigkeit, vor allem Andern die wahre Gemeinschaft mit Gott selbst zu suchen.

So haben wir denn also nach den Belehrungen der heil.

*) De Wette erkennt in seiner „kurzen Erklärung des Ev. Matthäi" gleichfalls den Lachmannschen Text als den ursprünglichen an; aber seine Auslegung scheint mir den wahren Sinn und Zusammenhang der Worte Christi gänzlich zu verfehlen. Nicht als eine unergründliche will Christus die ihm vorgelegte Frage durch seine Gegenfrage und durch den Ausspruch: εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, darstellen, sondern grade umgekehrt als eine solche, auf welche die Antwort nahe liegt. Das δὲ aber in den folgenden Worten enthält die leise Andeutung eines Gegensatzes gegen die in der Vorstellung des Fragenden mögliche Trennung des Strebens nach der Gemeinschaft mit Gott von der Beobachtung seiner Gebote.

Schrift die Liebe zu Gott als das eigentliche Wesen des sittlich Guten, als das schlechthin und um seiner selbst willen Gute und Nothwendige anzuerkennen, und jede andere Gesinnung und Handlungsweise wird erst dadurch zu einer wahrhaft sittlichen, daß sie in ihr wurzelt. Gott selbst ist nur dadurch der Gute, daß er die Liebe ist, (1 Joh. 4, 8. 16.) und seine Heiligkeit und Gerechtigkeit ruhen ganz auf seiner Liebe. Von andern menschlichen Tugenden können wir uns zum Theil nachweisen, daß ihr Begriff wesentlich an dem eigenthümlichen Typus der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des menschlichen Lebens haftet, und in der Vollendung seine Bedeutung für dasselbe verlieren muß. Aber von der Liebe wissen wir es mit der zweifellosesten Gewißheit, daß ihre Bedeutung nicht bloß, wie die des Gesetzes (Matth. 5, 18. 19.), für die irdische Entwickelung unsers Geschlechts bis zur Vollendung gilt, sondern eine schlechthin ewige ist (1 Kor. 13, 8.), und daß von ihr allein auch in jedem künftigen Zustande, wie verschieden er immer in seinen Elementen und Verhältnissen von dem gegenwärtigen sein mag, die Mächte ausgehen können, welche die wahrhaft heilige Gestalt des menschlichen Lebens erzeugen. — Liebe aber ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst zu sein vermag, aber nicht in sich selbst sein will, sondern aus sich selbst heraustritt, um in einem Andern und für ein Anderes zu leben. Darum kann die Liebe nur in der Sphäre persönlicher Wesen, die einen selbstständigen Centralpunkt ihrer Individuation in sich haben, mithin nur als die absolute Aufhebung einer absoluten Scheidung, zur Erscheinung kommen. Was in der Sphäre der thierischen Natur, wo der Zug, der zwei Wesen mit einander verbindet, in der Form des Instinkts und der physischen Nothwendigkeit sich manifestirt, der Liebe Aehnliches vorkommt, das sind bedeutungsvolle Vorbilder der Liebe, zum Theil in Zusammenhang stehend mit dem wunderbaren Hereinleuchten eines dämmernden Scheines von Persönlichkeit

und Selbstbewußtsein in diese Sphäre; aber wirkliche Liebe ist es nicht. Ja nicht bloß in diesem besondern Gebiet, überall in der Natur treten uns diese Vorbilder entgegen; wir verfolgen die Spuren des waltenden Gesetzes der Liebe von der Metamorphose der kleinsten Pflanze bis zu den allgemeinsten kosmischen Verhältnissen der Weltkörper; wir sehen, wie alles Leben, alle Gestaltung nur aus der Vereinigung und dem Zusammenwirken des Unterschiedenen entspringt — wovon schon der schöne Mythus der Hesiodischen Theogonie Zeugniß giebt, wenn er den Eros, den die Gegensätze verbindenden, als das weltbildende Princip darstellt. Aber was so die Natur durch die göttliche Ordnung, die den tiefen Sinn in sie legte, bewußtlos weissagt, das wird erst in der Region der persönlichen Wesen, als Grundgesetz der sittlichen Welt, zum Bewußtsein und zur vollen Wahrheit erhoben.

Es leuchtet übrigens aus dem bisher Entwickelten ein, daß die Einheit persönlicher Wesen, welche in der wahrhaften Liebe sich realisirt, die schlechthin höchste und vollkommenste Form der Einheit ist, eben darum, weil sie die reinste und vollkommenste Sonderung zu ihrer Voraussetzung hat, womit ihr denn zugleich der reichste Inhalt verbürgt ist. Der einzelne Mensch tritt in der Liebe heraus aus seinem Insichsein, welches, als der bloße natürliche Trieb der Selbsterhaltung, noch wohl zu unterscheiden ist von der Selbstsucht, und nimmt in sein Bewußtsein und in sein Interesse andere Wesen auf, die ihm zuvor äußerlich waren. Indem er so, sich nicht mehr ausschließlich auf sich beziehend, sein Einzelsein begrenzen und der Ordnung eines Ganzen unterwerfen lernt, erweitert er zugleich sein eignes Sein, und breitet es grenzenlos über Andere aus; ja nur durch diese liebende Erweiterung ist es ihm möglich, sich selbst auf wahrhafte, d. h. innerlich freie Weise zu begrenzen. So ist die Liebe selbst der innerste Sinn aller Ordnung als solcher, und die

tiefe Ehrfurcht vor dem Gesetz, der unverbrüchliche Gehorsam gegen einen höhern Willen, diese heiligen Mächte, die das Leben des Menschen kräftig zusammenhalten und seiner Thätigkeit bestimmte, fest begrenzte Kreise anweisen, sind nichts Anders, als verhüllte Liebe*) und eben darum, wie in der Geschichte des menschlichen Geschlechts durch die Alttestamentische Gesetzesordnung, so noch jetzt im Leben des Einzelnen bestimmt und geeignet, παιδαγωγοὶ zu sein für das Reich der offenbaren Liebe. Nur auf dem Boden des strengen Ernstes kann die Liebe kräftig gedeihen; nur in der Unterwerfung und Selbstverleugnung keimt die wahre Freiheit.

Wir dürfen uns nicht scheuen, das, was Diotima in Platons Symposion**) vom Eros sagt, auf die Liebe nach ihrem christlichen Begriffe überzutragen; sie ist das Kind des Ueberflusses und des Mangels, und zwar so, wie Herder die schöne Allegorie mit tiefem Sinne weiter ausführt, daß der Ueberfluß eben so sehr des Mangels bedarf, um sich mittheilen zu können, als der Mangel des Ueberflusses, um zu empfangen***). In Beziehung auf ihr absolutes Objekt, Gott, scheint nun die Liebe des Menschen sich nicht, wie die Liebe unter wesentlich Gleichen, eben so gebend, wie empfangend zu verhalten, sondern sich nur darin offenbaren zu können, daß das Geschöpf nichts weiter sein will, als Organ Gottes, daß es bereit ist, sich von

*) Dieß gilt auch von dem Kantschen Gesetzesrigorismus, so weit er selbst, bei seinem Streben, ganz formell zu sein, sich davon entfernt dünkt. De Wette hat in seiner Kritik des Kantschen Moralsystems (theolog. Zeitschrift, Heft 2, S. 3.) klar gezeigt, daß der sogenannte kategorische Imperativ zu seiner Hypothesis die Anerkennung habe, daß der Mensch mit seines Gleichen Gemeinschaft bilden und fördern soll. Diese Anerkennung ist aber nichts Anders, als der Wille der Liebe.

**) Symp. 203 (B. 4, S. 429. der Bekkerschen Ausg.)

***) Herders Gedichte, herausgeg. von J. G. Müller, B. 1. S. 312.

Gott mittheilen, und durch die göttliche Mittheilung das ganze Leben durchdringen und zu seinem Dienste heiligen zu lassen, kurz, daß es seines absoluten Bestimmtseins durch Gott sich bewußt wird, und sich darin befriedigt findet. Dennoch ist diese tiefste Hingebung an Gott, wie es auch schon das Wort selbst ausspricht, allerdings ein wahres Geben von Seiten des Menschen und mithin ein wahres Empfangen von Seiten Gottes. Denn das ist das unergründliche und doch jedem einfachen christlichen Gemüth offenbare Mysterium dieser Liebe, daß Gott selbst sie, die das schlechthin Höchste ist im Leben der Kreatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, sondern daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfes empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen dazu reizen kann, sie ihm in freier That zu geben, 1 Joh. 4, 19.*). Gott hat seine

*) Einer theologischen Ansicht, welcher es wesentlich ist, die reale Gegenseitigkeit zwischen Gott und dem Menschen schlechterdings zu leugnen, und welche die Vorstellung eines persönlichen Gottes zwar als ein nothwendiges Produkt des frommen Gefühls anerkennt (Reden über die Religion, dritte Ausg. S. 199.), aber sie dennoch in der Reflexion über das Gefühl aufzulösen strebt, bleibt dann freilich in der Ethik nichts Anderes übrig, als die Liebe zu Gott, das Princip der christlichen Tugend, für einen uneigentlichen Ausdruck zu erklären, Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre S. 366. — Wenn Christus nach dem Alttestamentischen Ausspruch eine Liebe zu Gott ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου fordert, Matth. 22, 37., so hat er gewiß Alles gethan, um den Gedanken, daß es mit der Forderung dieser Liebe nur uneigentlich gemeint sei, abzuweisen. — Weniger auf eine wissenschaftliche Nothwendigkeit scheint die Behauptung von Baumgarten-Crusius zu beruhen, daß die Liebe Gottes nicht das christliche Moralprincip sein könne, Lehrbuch der Sittenlehre S. 169; sie ist gerichtet gegen die Auffassung dieser Liebe als einer gewissen Handlungsweise, auf welche alle Sittlichkeit zurückgeführt werden könne; so aber ist sie von denen, welche sie für das Princip der christlichen Ethik erklärt haben, gewiß nie aufgefaßt worden. Daß sich leicht große Mißverständnisse daran anschließen können — wie etwa jener unsinnige Wahlspruch: l'ami de Dieu, et l'ennemi de tous les hommes, — ist kein Grund dagegen; dieß versteht sich bei jedem Princip von selbst. — Will man übrigens die Liebe zu

unendliche Liebe zum menschlichen Geschlecht entfaltet in der Sendung des Sohnes zu unsrer Erlösung und Zurückführung in seine Gemeinschaft, Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 6. 10. Röm. 5, 8., darum ist unsre Liebe zu Gott wesentlich dankbare Gegenliebe, durch Christum vermittelt, und eben hier ist es, wo die christliche Sittenlehre, die kein anderes Princip haben kann, als die Liebe zu Gott in Christo, ihre Wurzeln in die innerste Tiefe der christlichen Glaubenslehre hinabsenkt.

Wenn die Liebe eine Hingebung an Gott, ein Leben in Gott ist, so ist das von Mystikern des Mittelalters und von Quietisten des siebzehnten Jahrhunderts so verstanden worden, als habe die Liebe dieß zu ihrem Ziel, daß das Geschöpf sich in Gott verliere, wie der Tropfen im Meere, daß sein Wesen und Bewußtsein sich in das Wesen und Bewußtsein Gottes gänzlich auflöse. Diesem nach vermöchte der Mensch zu der heiligen Vollendung, nach der er zu streben bestimmt ist, nur zu gelangen, indem er aufhörte, als Mensch zu existiren, d. h. gar nicht; der Begriff des Menschen, der persönlichen Kreatur überhaupt könnte nie realisirt werden, weil er ein schlechthin widersprechender ist. — So sehen wir eine religiöse Richtung, die sich vor andern zu den tiefsten Ahnungen des Wesens und der unendlichen Bedeutung der Liebe erhoben hat, noch im Hafen an den Klippen des Pantheismus scheitern, von denen freilich eben so sehr die Ueberschwenglichkeit des Gefühls bedroht wird, wie die zügellose Spekulation. Diese Vorstellung von dem letzten Ziele der Liebe zu Gott ist übrigens nur die natürliche Fortsetzung der unnatürlichen Abstraktion, mit welcher der Quietismus die reine Liebe zu Gott

Gott nicht als das erzeugende Princip der christlichen Sittlichkeit gelten lassen, so geräth man nothwendig in die Alternative, entweder diese Liebe ganz aus der christlichen Sittlichkeit hinausweisen oder, was im Grunde noch schlimmer, ja völlig widersinnig ist, ihr irgend eine untergeordnete Stelle in dem Gebiet derselben anweisen zu müssen.

von der Seligkeit des Liebenden, die vollendete Gemeinschaft des Menschen mit Gott von der Befriedigung seines individuellen Lebensgefühls trennt.

Um das tiefe Mißverständniß, welches hier zum Grunde liegt, aufzulösen, genügt es für unsern Zweck, uns daran zu erinnern, daß die Liebe ihrem Begriffe nach die Einheit zweier unterschiedenen Persönlichkeiten ist. Mit dem Unterschiede verschwindet auch die lebendige Einheit, und wir hätten den Widerspruch, daß die Liebe zu Gott in ihrer höchsten Vollendung sich selbst vernichtete. Darum sollte vor jedem frevelhaften Versuch, die heilige Grenze zwischen Gott und der Kreatur zu zerstören, nichts so sehr schützen, als grade die Einsicht in das unvergängliche Wesen der Liebe, welche Beide verbindet. Die Selbstheit des persönlichen Geschöpfes wird durch die vollkommne Liebe zu Gott so wenig vernichtet, daß sie vielmehr erst dadurch, als das Subjekt und Objekt einer Liebe zwischen Gott und der Kreatur, zu ihrer vollen Wahrheit erhoben und in ihrer ewigen Bedeutung geoffenbart wird; erst indem der Mensch sich selbst an Gott hingiebt, bekommt er sich wahrhaft in seinen Besitz; wer sein Leben verliert, der wird es finden. Was die wahre Liebe zu Gott begehrt, das ist durchaus nicht die abstrakte Einheit, nicht ein Aufgehen in das göttliche Wesen, sondern die vollkommne und ungestörte Gemeinschaft mit Gott*), wie ihr denn auch von der Schrift als höchstes Ziel nicht ein Gottwerden, sondern das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht verheißen ist, 1 Kor. 13, 12. vgl. 2 Kor. 5, 7. 1 Joh. 3, 2. Matth. 5, 8. Es ist eine arge Verwechselung des Begriffes der

*) Auf naive Weise spricht dieß aus, eln von Tholuck aus Wards Buch über die Religion der Hindus citirtes Gebet einiger Wischnuiten: „O Wischnu! Wir mögen keine Absorption, sondern einen Zustand, wo wir ewig dich sehen, und dir als unserm Herrn dienen, worin du unser lieber Herr, wir deine Knechte bleiben." — Lehre von der Sünde und vom Versöhnen, S. 249 in der zweiten Ausg.

freien sittlichen Einheit mit dem der Wesenseinerleiheit, wie sie freilich der Pantheismus überall begeht, wenn für diese endliche Auflösung aller persönlichen Wesen in Gott häufig der Ausspruch angeführt wird, mit welchem der Apostel Paulus das letzte Ziel der göttlichen Entwickelung des Menschengeschlechts bezeichnet: *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι*, 1 Kor. 15, 28. Dieser Ausspruch besagt vielmehr das grade Gegentheil; denn wie könnte doch Gott Alles in Allen sein, sie ganz durchdringen und erfüllen mit seinem Geist, so daß jeder Akt ihrer Selbstbestimmung zugleich ein Bestimmtwerden durch Gott ist, wenn diese Alle gar nicht mehr wären; sondern Er allein, und außer ihm (praeter Deum) nichts?*) Und was wäre diese göttliche Entwickelung unsers Geschlechts durch die Weltgeschichte dann anders, als ein eben so grausames, wie zweckloses Spiel, die furchtbarste Ironie Gottes gegen seine eigne Schöpfung? —

Haben diese Andeutungen über das Wesen der Liebe zu Gott den rechten Punkt nicht ganz verfehlt, so dürfen wir auch nicht erst beweisen, daß wir berechtigt sind, diese Liebe als eine durch die Freiheit des Menschen bedingte Beschaffenheit der Gesinnung anzusehen. Es kann uns nicht in den Sinn kommen, zu leugnen, daß in dieser Liebe, je vollkommner sie ist, desto

*) Zunächst liegt in diesem merkwürdigen Ausspruch der Gedanke, daß dann die Vermittelung der Gemeinschaft mit Gott durch Christus für die Bürger des Himmelreichs eine vergangene und die Gemeinschaft mit Gott eine unmittelbare sein wird, wie denn dieß vielleicht auffallende Resultat doch mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe dieser Vermittelung folgt. Aber nicht minder ist in dieser Stelle der oben angegebene Sinn enthalten; ja da nicht *ὁ θεὸς*, sondern *τὰ πάντα ἐν πᾶσι* den Accent im Satze hat, so dürfen wir nicht zweifeln, daß der Apostel hier am Schlusse grade dieses Moment des Gedankens besonders hervorheben wollte. — Gute Bemerkungen über das Wesen der Liebe zu Gott, besonders im Gegensatz gegen quietistische Mystik, findet sich in der Abhandlung von Scholten, de Dei erga hominem amore, Utrecht 1836, sect. II., cap. 2.

mehr auch die tiefste Bewegung und Durchdringung des Gefühls mitgesetzt ist. Eben so wenig können wir behaupten wollen, daß die Entstehung dieser Liebe in uns als das Werk eines einzelnen Entschlusses gedacht werden solle. Aber ein Objekt des Gebotes und der Ermahnung kann sie offenbar nur in sofern sein, als ihr Hervortreten in der Seele und ihre fortschreitende Entwickelung durch ein beharrliches Verlangen und Streben von Seiten des Menschen bedingt ist. Und wenn in dem sündigen, von Gott abgewandten Menschen diese heilige Liebe nicht anders, als durch eine Wirkung des Geistes Gottes entstehen kann, so ist doch mit allem göttlichen Wirken im Menschen immer zusammenzudenken eine vom innersten Centrum des Willens ausgehende Hingebung an dasselbe. Wir sind hier auch der Nothwendigkeit überhoben, uns ausführlich auf die Fragen einzulassen, welche in Beziehung auf unsern Gegenstand aus der Kantschen Eintheilung der Liebe in pathologische und praktische entspringen würden. Meint man uns in Verlegenheit zu setzen durch das Dilemma: Entweder müsse die Liebe zu Gott eine pathologische oder eine praktische sein — im ersten Falle, sofern er überhaupt denkbar wäre, hätte doch die Liebe gar nichts zu thun mit dem Sittlichen, und taugte also auch nicht zu dessen Prinzip; im zweiten Falle aber wäre die Liebe zu Gott nichts weiter, als der willige Gehorsam gegen das Sittengesetz, und es würde die leerste Tautologie sein, sie dann zugleich zum Prinzip der Gesetzerfüllung zu machen; — so ist darauf einfach zu erwiedern, daß die Liebe zu Gott weder eine pathologische, noch eine praktische in diesem Sinne sei. Die ganze Eintheilung ist unrichtig angelegt, nicht bloß nicht erschöpfend, sondern so, daß das eigentliche Wesen der Liebe draußen bleibt. Daß die Liebe zu Gott keine pathologische ist, versteht sich freilich von selbst; denn sie hat ihren Ursprung nicht im physischen, sondern im geistigen Leben, und der Geist ist hier so

wenig ein von der Sinnlichkeit leidender, daß er vielmehr grade in dieser Liebe und nur in ihr sich seiner wahren Freiheit bewußt wird. Aber eben so gewiß ist sie etwas ohne Vergleich Realeres und Lebendigeres, als diese abstrakte praktische Liebe, in der gar kein Verhältniß von Person zu Person gesetzt ist, und welche darum in der That gar nicht den Namen der Liebe verdient. Wer könnte auch zweifeln, daß Christus etwas Mehreres meinte, als diese sogenannte praktische Liebe, wenn er gebietet, Gott zu lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzem Sinn? Und in Beziehung auf die Liebe zu andern Menschen sagt Paulus von einer solchen Praxis, die bis zur Aufopferung des Lebens für Andere geht, aber der innern Liebe, der innigen Theilnahme an dem wahren Heile des Nächsten entbehrt, daß sie nichts nütze sei, 1 Kor. 13, 3. —

Sollte nun freilich die Wahrheit unsers Satzes, daß die Liebe zu Gott die lebendige Quelle, wie des objektiven Inhalts, so natürlich auch der subjektiven Erfüllung des sittlichen Gesetzes sei, zur vollständigern Einsicht gebracht werden, so müßten wir ihn durch die wissenschaftliche That beweisen, und ein ethisches System, welches die Gesammtheit des ethischen Stoffes unter der herrschenden Einheit dieser Liebe befaßte, wenigstens seinen Grundzügen nach entwerfen. Denn wiewohl die Aufstellung dieses Princips nichts weniger, als neu, vielmehr das Uralte in der christlichen Kirche ist, so ist uns doch keine Durchführung desselben durch alle Momente bekannt, auf die wir uns berufen könnnten. Da uns aber zu einer solchen Darstellung hier durchaus kein Raum vergönnt ist, so beschränken wir uns auf wenige allgemeine Andeutungen über die Möglichkeit eines ethischen Systems von dem bezeichneten Grundbegriffe aus.

Es charakterisirt die mystische Richtung in der Entwickelung der christlichen Ethik, daß sie, nicht zufrieden, das Verhältniß des Menschen zu Gott als das schlechthin höchste und

principielle auszusprechen, es im Grunde zu dem einzigen macht, woran sie ein positives Interesse nimmt. Hierin befindet sie sich im strengsten Gegensatze gegen die Philosophie unsrer Tage; während es dieser eignet, das, was ihr das unmittelbare Sein des Menschen ist, ganz in die Vermittelung aufgehen zu lassen, die Religion in die Philosophie, das Gefühl in die Dialektik, entzieht sich jene Mystik der Vermittelung und hält das Verhältniß zu Gott lediglich in seiner Unmittelbarkeit fest. Gegen die reiche Mannigfaltigkeit der Verhältnisse des Menschen zur Welt, gegen die Bestrebungen, alle diese Verhältnisse sittlich zu gestalten und auszubilden, gegen die großen Formen der Gemeinschaft, in denen diese Bestrebungen sich realisiren, hat diese Richtung, wo sie mit rücksichtsloser Konsequenz sich entwickelt, eigentlich nur eine negative Stellung, indem sie dieß Alles als ein bloß Weltliches und Fremdes, Profanes mehr tolerirt, wie ein nothwendiges Uebel, als daß sie ihm eine wahre, lebendige Theilnahme zuwendete*). Es zeigt sich dieß bei den entschiedenern Mystikern des Mittelalters besonders in dem Verhältniß, welches sie der vita activa zur vita contemplativa anweisen. Die sittliche Gesinnung erscheint hier im Zustande der äußersten Kontraktion, in welchem die zarte Innerlichkeit des Lebens in der Gemeinschaft Gottes vor jeder Berührung mit der Welt scheu zurückweicht, und darüber dessen Bestimmung vergißt, die Welt in geistigem Kampfe und unverdrossener Arbeit für das Reich Gottes in Besitz zu nehmen, durch den Gott geweihten

*) Logisch gefaßt, besteht der Irrthum dieser Mystik darin, daß sie Alles, was nicht Gott selbst ist, sofort zur Negation Gottes macht, wie dieß in einem der merkwürdigen Sätze des Meister Eccard, welche die Bulle Johanns XXII. verdammt, ausdrücklich geschieht. Dort heißt es: Petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem Dei petit et orat Deum sibi negari. S. Gieselers Lehrbuch der Kirchengeschichte, B. 2, Abth. 2, S. 630. (dritte Ausgabe.)

Sinn alle Verhältnisse derselben zu bilden und zu gestalten; statt aus der Wurzel der Liebe zu Gott eine Pflanze mit tausend Gott gefälligen Blüten und Früchten hervorzutreiben, bleibt das sittliche Leben hier ganz in die Wurzel versenkt. Es versteht sich, daß hier nur von der edlern Mystik die Rede ist, nicht von jener ausgearteten, gnostisch pantheistischen mancher Sekten der ersten Jahrhunderte und des Mittelalters, welche, in das entgegengesetzte Extrem umschlagend, die Weltlichkeit und Natürlichkeit des Menschen unmittelbar zu apotheosiren wagt.

Die wahre Konstruktion des Systems der christlichen Ethik bedarf eines Principes der Bewegung und Fortschreitung, um von ihrem Centralpunkte, der Liebe zu Gott selbst und den Gesinnungen, die darin als bloße Modifikationen dieser Liebe unmittelbar enthalten sind, zu einer Mannigfaltigkeit ethischer Bestimmungen zu gelangen. Dieses Princip der Bewegung kann sie nirgend anders finden, als in den göttlichen Thaten; sie sind die Grundgelenke des ethischen Systems, die Faktoren, durch deren Wirksamkeit jede weitere Verpflichtung bedingt ist. Hat Gott durch seinen schöpferischen Willen eine Welt in's Dasein gerufen, kommt dieser Welt, eben darum, weil sie von Gott erschaffen ist, Gott aber Nichtiges, wesenlosen Schein nicht schaffen kann, eine abgeleitete, eben so von Gottes Wesen unterschiedene, wie von seinem Willen abhängige Realität zu, so kann auch unsere Aufgabe nicht die sein, diese Welt und die unerschöpfliche Fülle von Beziehungen, in denen sie zu uns steht, durch die freie Richtung unsers Willens für uns selbst möglichst zu negiren, sondern nur die, alle diese Beziehungen von dem Princip der Liebe Gottes aus sittlich zu gestalten. Der erste Mittelbegriff ist mithin der der Schöpfung; vermöge der nähern Bestimmtheit dieses Begriffes nun ist der Ursprung der Welt aus Gott einerseits zwar keine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, sondern freie That Gottes, wo-

durch allein die Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen überschritten wird, andrerseits aber kein äußerliches Hinstellen, sondern eine wahre Selbstoffenbarung und fortdauernde Inwohnung Gottes in seinem Werke. Darum hat alles weltliche Dasein als solches, insofern es Gottes Schöpfung ist, eine bestimmte Würde, welche eben die Möglichkeit eines sittlichen Verhältnisses zu ihm bedingt und es zum Objekt von Verpflichtungen für uns macht. Es ist hier sehr beachtenswerth, daß der eigentlichen Mystik das rechte Verständniß des Schöpfungsbegriffes überall mangelt; an dessen Stelle hat sie, sofern von ihr die Welt nicht zu einer bloßen Scheinexistenz, zum Nichts herabgesetzt wird *), gewöhnlich emanatistische Vorstellungen, oft gemischt mit einem dualistischen Element. Daß von der Religion der Offenbarung das Dasein der Welt schon an sich als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens anerkannt wird, (Genes. 1, 31.) ist von unendlicher Wichtigkeit für die Ethik.

Der andre Mittelbegriff ist die göttliche That der Erschaffung von Wesen, welche als persönliche das Ebenbild ihres Schöpfers an sich tragen. Dieser Begriff ist für die Konstruktion der christlichen Ethik äußerst fruchtbar; ein weites, reiches Gebiet sittlicher Beziehungen und Verhältnisse hängt von ihm ab; auf ihm ruht die specifische Würde, welche jedem Menschen als solchem eignet, und die umfassendste positive Grundlage bildet für die sittliche Gestaltung des menschlichen Lebens im Verhältnisse der einzelnen Individuen zu einander und in den verschiedenen Formen der Gemeinschaft.

Er ist zugleich die Voraussetzung des dritten Mittelbegrif-

*) Wie in dem 26sten jener Eccardschen Sätze: **Omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil.** Ihr volles Licht erhält diese Lehre erst durch den gegenüberstehenden positiven Satz: **quod Deus sit formaliter omne quod est,** s. Gieseler a. a. O. S. 633.

fes, der höchsten Liebesthat Gottes, welche wir in der Menschwerdung des Logos, in der durch den Sohn Gottes vollbrachten Erlösung unsers sündigen Geschlechtes, in der Gründung eines göttlichen Reiches auf Erden erkennen. Hier ist besonders der Begriff des göttlichen Reiches von der eingreifendsten Bedeutung für das ethische System; aber in dem sündigen Geschlecht ist die Gründung eines Reiches Gottes eben nur möglich durch die Erlösung, so wie wiederum die Erlösung nur durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Doch wir dürfen diese Andeutungen über die Möglichkeit eines ethischen Systems von dem Prinzip der Liebe Gottes aus um so weniger hier weiter fortsetzen, je mehr wir besorgen müssen, manchem Leser in unsern Erörterungen über das konstitutive Princip des sittlich Guten überhaupt schon zu ausführlich geworden zu sein. Diese Erörterungen konnten wir indessen nicht missen, da es nicht möglich ist, zu einem festen Begriff der Sünde zu gelangen, wenn wir nicht zuvor das Wesen des sittlich Guten in der Kreatur, als dessen Gegensatz jene nur existirt, und welches sie darum schlechthin voraussetzt, erkannt haben, wenn nicht die innere Einheit und damit das ewig Bleibende in den mannigfaltigen und zum Theil nur auf vorübergehende Entwickelungsstufen unsers Daseins bezüglichen Bestimmungen des sittlich Nothwendigen sich uns enthüllt hat. —

Zweiter Abschnitt.

Das Realprincip der Sünde.

Haben wir durch vorstehende Untersuchungen als das innerste Wesen des ethisch Guten die Gemeinschaft mit Gott, die Liebe zu ihm und seinen Offenbarungen erkannt, so ergiebt sich von selbst, daß das Böse seinen tiefsten Grund nirgends anders haben kann, als in der Abwendung von Gott und von der Liebe zu ihm. Es ist nicht bloß ein von uns gewählter subjektiver Standpunkt der Betrachtung, dem sich mit gleicher Berechtigung ein anderer gegenüber geltend machen könnte, sondern es folgt aus der innern Nothwendigkeit der Sache, daß wir den Begriff der Sünde in letzter Beziehung als einen religiösen zu behandeln haben. Nur aus dem ewigen Verhältnisse des Menschen zu Gott kann die Wahrheit seines Verhältnisses zur Welt, nur aus der Störung des erstern die Zerrüttung des zweiten begriffen werden.

Der Begriff der Liebe zu Gott ist hier überall in seinem weitesten Umfange genommen, in welchem er, wie einerseits die kindliche Ehrfurcht und Demuth gegen Gott, so auch andrerseits den zuversichtlichen Glauben an Ihn und an seine Gnade wesentlich in sich schließt. Daß jene schon Momente der Liebe, wenn gleich für das eigne Bewußtsein noch verhüllte, sind, ergiebt sich aus den bisherigen Betrachtungen; aber nicht minder

gehört dieser praktische Glaube in die Sphäre ihres so gefaßten Begriffes. Der Liebe im Verhältniß des Menschen zu Gott ist es wesentlich, zuerst Glaube zu sein; hier verhält sie sich rein empfangend zu ihrem Gegenstande; aber eben, daß sie sich so verhält, ist das innerste und ursprünglichste Thun, dessen der Mensch fähig ist, und nur von einem solchen Empfangenwollen kann die lebendige Gemeinschaft des Menschen mit Gott ausgehen. Ist dem so, so wird auch die Abwendung von der Liebe zu Gott mit Zweifel und Unglauben an ihn, mit Mißtrauen gegen seine Wahrheit und Liebe beginnen. Solcher Unglaube ist niemals für eine bloß theoretische Verirrung zu achten; es giebt keine Brücke der Demonstration, die von dem Sinnlichen und Endlichen aus nothwendig zu Gott führte, sondern das Göttliche kann dem menschlichen Geiste in seiner Realität nur offenbar werden durch eine ursprüngliche That liebender, vertrauender Hinwendung zu ihm. Den innern und äußern Aufforderungen zu dieser Hinwendung sich zu verschließen, ist an sich selbst die tiefste Versündigung, und zugleich die Quelle einer durchgreifenden Verkehrung und Zerrüttung des inneren Lebens.

Und daß der Abfall von der Liebe zu Gott, wie sie sich als dankbare Gesinnung gegen Gott und als Streben, ihn zu verherrlichen, offenbart, die eigentliche Ursünde und der Quell alles andern sittlichen Verderbens ist, das bezeugt auch der Apostel Paulus, indem er Röm. 1, 21 — 23. die tiefe Versunkenheit des Heidenthums in Laster aller Art, besonders in die einer entarteten Sinnlichkeit, aus der Abwendung desselben vom Dienste des wahren, lebendigen Gottes zur Vergötterung der Kreatur ableitet, indem er es als eine gerechte Weltordnung Gottes darstellt, daß diejenigen, welche sich, gegen die Mahnungen ihres innern Gottesbewußtseins, so wie der Offenbarungen Gottes in der Außenwelt, der Gemeinschaft mit Gott entziehen,

nun auch nicht mehr die Uebermacht des Geistes über die Natur zu behaupten vermögen, sondern der schmählichsten Knechtschaft der sinnlichen Begierde anheimfallen. Die unmittelbarste Strafe für ihr verkehrtes Thun, wodurch sie das Göttliche für ihr Bewußtsein in die Gegensätze und Widersprüche des Natur- und Menschenlebens herabgezogen haben, V. 25, empfangen sie darin, daß sie entehrenden Leidenschaften (πάθη ἀτιμίας) zur Beute werden, V. 26. Und was der Mensch vor dem Thiere voraus hat, die Freiheit des Willens und die vom Instinkt emancipirte Reflexion, gerade das mißbraucht er in diesem Zustande dazu, sich unter das Thier zu erniedrigen durch Verzerrung der sinnlichen Begierde in Unnatur, durch Erfindung sinnlicher Lust im Widerspruch mit ihrer Naturordnung und ihren Naturzwecken, V. 26, 27.

Daß übrigens der Apostel bei dieser Darlegung des Zusammenhanges zwischen der Entfremdung von dem wahren Gott und dem sittlichen Verderben nicht bloß die erste Entstehung, sondern auch die Fortdauer der Abgötterei im Auge hat, daß er die darin liegende Schuld nicht bloß irgend einer frühern Zeit aufbürdet, so daß die spätern Geschlechter dieser Verfinsterung und Verkehrung des Gottesbewußtseins und der daraus entspringenden sittlichen Zerrüttung als einer unabwendbaren Naturnothwendigkeit verfallen wären, sondern daß er Alle als verantwortliche Theilnehmer an dieser Schuld betrachtet — dieß erhellt schon im Allgemeinen aus der ganzen Darstellung des schmählich zerrütteten Zustandes als einer Strafe für den Abfall von Gott, besonders aber daraus, daß der Apostel die Zurechnung dieses Abfalles ausdrücklich auf eine fortdauernde, Allen vernehmliche Offenbarung Gottes gründet, V. 19—20. Auch in dem Individuum des gefallenen menschlichen Geschlechts regt sich mit dem Gottesbewußtsein zugleich ein Zug der Sehnsucht nach der Gemeinschaft Gottes, welcher als ein Keim der Liebe zu Gott be-

trachtet werden muß, und es liegt eine besondere Schuld des Individuums in der Erstickung dieses Keimes, in der Selbsterniedrigung zum Dienste unheiliger Naturgötter, und in dem daraus folgenden sittlichen Verderben, wie sehr diese Schuld immer gemildert werden mag durch die doch immer nur relative Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft, der Gegenwart von der Vergangenheit. Darum verleugnet sich auch im Polytheismus selbst nicht das Streben nach einem lebendigen Ausdruck für eine höchste, über die Gegensätze der Welt erhabene Einheit, und die Ahnung eines heiligen und gütigen Urwesens, wie sie namentlich im griechischen Alterthum von einzelnen edeln Geistern auf der Höhe der Bildung ausgesprochen wurde, war außerdem gewiß, wenn gleich natürlich mit unentwickeltem Bewußtsein, und mit nur instinktartiger Beseitigung des in der gewöhnlichen Vorstellung Widerstrebenden, das stille Besitzthum manches einfach frommen Gemüthes. Für jene Urzeit wenigstens, wo die einzelnen Kulte, welche später allmälig zur Verehrung einer in sich zerspaltenen und darum nothwendig unheiligen Götterwelt zusammenwuchsen, noch gesondert bestanden, und im Gebiet solcher Kulte, in denen ein supranaturalistisch ethisches Element vorwaltend war, hat es wohl keine Schwierigkeit, sich eine so geartete Frömmigkeit im Allgemeinen vorstellig zu machen; doch mögen auch in späterer Zeit, als der Polytheismus im Glauben des griechischen Volkes schon die Gestalt angenommen hatte, wie sie etwa bei Homer erscheint, wohl noch mancherlei Annäherungen daran vorgekommen sein.

Aber die Sünde ist nicht bloß die Abwesenheit der Liebe zu Gott, sondern mit dieser Negation ist unmittelbar Eins eine falsche Position. Wie aller Unglaube an den wahrhaftigen Gott und seine heiligen Offenbarungen zugleich unmittelbar ein Aberglaube ist, und wäre es auch nur an die Allgenugsamkeit des eignen kritischen oder skeptischen Verstandes, so ist mit dem

Verschwinden des göttlichen Lebensprincipes im Bösen unmittelbar zusammen das Eintreten eines widergöttlichen, nach dem Ausspruch Christi: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Der Mensch kann sich dem wahren Bezuge zu Gott nicht entziehen, ohne an die leere Stelle Gottes einen Götzen zu setzen. Dieß ist ursprünglich sein Ich, auf welches sich in allen Formen der Sünde sein Streben zurückbezieht, welches er anstatt Gottes zum absoluten Mittelpunkt seines ganzen Lebens macht; das innerste Wesen der Sünde ist die Selbstsucht. Und eben darin enthüllt sich uns die entsetzliche Bedeutung der Sünde, daß in derselben das Geschöpf nicht bloß sein wahres Verhältniß zu Gott, vermöge dessen es ganz an ihn hingegeben, nur das Organ seiner Wirksamkeit und Selbstoffenbarung sein sollte, verleugnet, sondern auch sich selbst zu einem Gott macht.

Indem aber der Mensch in der Sünde sich zunächst von der Gemeinschaft Gottes losreißt, seine Abhängigkeit von Gott thatsächlich verneint, um schlechthin für sich selbst zu sein, um nicht Gott, sondern nur sich zu leben, hebt er dadurch zugleich die wahre Gemeinschaft mit den andern Wesen seiner Gattung auf, und setzt sich ihnen als schlechthin für sich selbst existirend entgegen. Verbindet er sich mit ihnen, so geschieht es doch nur, um sie als Mittel zu seinen partikulären Zwecken zu brauchen, also ohne aus seiner Isolirung wahrhaft herauszutreten. Wie könnte es auch anders sein? Die wahre Beziehung zu der Welt und den vernünftigen Wesen in ihr hängt an dem Verhältnisse zu Gott; alle wahrhaftige Gemeinschaft der Menschen unter einander besteht in Gott (1 Joh. 1, 3. 4, 7. 16.), und wer von Gott abgewendet ist, für den giebt es nichts mehr, was ihn bewegen könnte, Seinesgleichen gegenüber seinem verkehrten Eigenwillen gründlich zu entsagen. — Zwar scheint die Sünde in mehrern ihrer Formen grade gemeinschaftbildend zu sein; die Eitelkeit sucht sich einen Kreis, von dem sie bewun-

dert werde, die Wollust stiftet Verbindungen leidenschaftlicher Zuneigung, und die Herrschsucht kann ihre Plane nicht ausführen, ohne mit Andern in engen Verein zu treten. Aber es fällt wohl von selbst in die Augen, wie solche Gemeinschaft eine nur scheinbare, innerlich unwahre ist; auch in diesen Formen des Bösen sucht der Sünder doch immer nur sich selbst. Sollte die Sünde wahre Gemeinschaft stiften, so müßte sie den Menschen in Andern und für Andere leben lehren; das aber vermag nur die heilige Liebe, die, wo sie immer angetroffen werde, aus Gott stammt. Hat Jemand wirklich die Macht, seiner natürlichen Selbstsucht zu entsagen, und in aufrichtiger Hingebung für Andere zu leben, der hat sie von Gott und lebet in Gott, wie unentwickelt auch vielleicht sein Denken über sein Verhältniß zu Gott sein mag.

Das also, was die Sünde zur Sünde macht, das Böse im Bösen ist die darin wirkende selbstische Isolirung der Kreatur. Es giebt Zustände — und bei Vielen bilden sie die Regel des Lebens, — wo der Mensch von wilden, maßlosen Leidenschaften sich frei erhält, und nur selten einzelne Handlungen begeht, die als Sünden in sein Bewußtsein fallen könnten. Aber in seinem Innern regiert „das Ich, der dunkle Despot;" mitten in der Welt steht er allein, versunken in sich selbst und in ein Chaos selbstischer Bestrebungen, Neigungen und Abneigungen, ohne wahre Theilnahme an den Leiden und Freuden des menschlichen Geschlechts und der Einzelnen, entfremdet von Gott. Hat ein Gemüth, welches das Leben in der Gemeinschaft Gottes aus eigner Erfahrung kennt, eine Zeitlang unter der Herrschaft eines solchen Zustandes gestanden, so wird es, zu höherem Bewußtsein erwacht, sich denselben als die tiefste Verfinsterung, als die schlimmste Entartung anrechnen, wenn gleich sein äußerliches Leben vielleicht ein durchaus rechtschaffenes gewesen sein sollte. Und mit vollem Recht, eben darum, weil in

solchem Zustande das eigentliche Princip der Sünde, wiewohl intensiver, doch mit nicht geringerer Gewalt herrscht, als da, wo seine Herrschaft sich auch in auffallenden Freveln, in einer wilden Zerrüttung des äußern Lebens bethätigt. —

Hier aber tritt unsrer Fassung des Begriffes der Sünde eine bedeutende Schwierigkeit entgegen, die wir nicht verbergen dürfen. Wenn aus der Liebe zu Gott mit innerer Nothwendigkeit die Liebe zur menschlichen Natur, wie sie in jedem Andern uns entgegentritt, entspringt, wie sollte nicht mit derselben Nothwendigkeit eine Liebe zur menschlichen Natur in uns selbst daraus abfolgen? Ist die Liebe zu andern Menschen als solchen wesentliches Moment im Begriff des sittlich Guten, so wird es auch die Selbstliebe sein müssen. Oder wollte Jemand an diesem Ausdruck Anstoß nehmen, weil doch die Liebe, als Einheit in der Sonderung, nur zwischen verschiedenen Persönlichkeiten, nicht aber als Beziehung des Subjektes auf sich selbst hervorzutreten vermöge, so könnten wir den Namen billig Preis geben, und würden die Sache denn doch erhalten, wenn man uns nur zugäbe, daß wir der Würde der menschlichen Natur auch in uns selbst Anerkennung und Achtung schuldig, daß wir mithin für uns selbst Objekt der Verpflichtung sind. Doch ist auch der Ausdruck geschützt durch die heil. Schrift, die zwar die Selbstliebe nirgends ausdrücklich gebietet, aber sie doch mehrfach als vorhanden voraussetzt, z. B. Matth. 22, 39. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Eph. 5, 28. 29. 33. Jak. 2, 8; wiewohl es an allen diesen Stellen nur die natürliche Liebe des Menschen zu sich selbst ist, deren Maß als Norm für die Liebe zu andern Menschen aufgestellt wird.

Giebt es demnach einerseits ein sittliches Streben und Handeln des Menschen, das auf ihn selbst als Zweck gerichtet ist, und soll doch andrerseits die Selbstsucht, in welcher das Ich sich selbst zum höchsten und letzten Zweck seines Strebens und

Handelns erhebt, für das Wesen der Sünde gelten: so scheint sich mit unausweichlicher Nothwendigkeit zu ergeben, daß das Böse eigentlich nur in dem Uebermaß eines an sich Guten bestehe, bestimmter darin, daß das geringere Gute dem größeren vorgezogen wird. Und in der That findet sich diese Auffassung des Bösen als einer conversio a majori bono ad minus bonum, defectio ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, perversitas voluntatis a summa substantia detortae in infimam, schon im christlichen Alterthum bei Augustinus*) und auch in späterer Zeit ist sie mannigfach, z. B. von Leibnitz in der Theodicee**), und ganz neuerlich wieder von H. Ritter***) geltend gemacht worden, und zwar von Letzterm auch in dem hier angegebenen Zusammenhange, während jene mehr das Verhältniß der Liebe Gottes zu dem Verlangen nach den Gütern der Welt im Auge haben.

So gewichtiger Vertreter ungeachtet, können wir uns doch nicht verbergen, daß diese Art, den Begriff der Sünde zu konstruiren, im höchsten Grade bedenklich ist; denn den qualitativen Gegensatz von gut und böse löst sie in einen Gradunterschied auf, und will uns vom Bösen zum Guten hinüberführen durch bloße Beschränkung und Ermäßigung derselben Richtung, durch bloße Beschneidung ihrer Auswüchse (das Böse nimius amor sui). †) Wird nun auch näher gesagt, daß im

*) C. Julianum Pel. lib. I. cap. 3. De libero arbitrio, lib. I. c. 12. seq. lib. III. c. 1. De civ. Dei lib. XII. c. 7. Confess. lib. VII. c. 16.

**) Z. B. Th. 1, §. 33.

***) Die Erkenntniß Gottes in der Welt, S. 524. 525.

†) Es versteht sich, daß diese Konsequenz nur gelten kann, insofern man meint, durch diese Bestimmung das eigentliche Wesen des Bösen ergriffen zu haben. Augustinus namentlich geht in anderm Zusammenhange, wie sich später zeigen wird, zu einer unstreitig tiefern Auffassun der Sünde fort.

Bösen nicht bloß ein Zuviel sei von der einen Seite, sondern immer zugleich ein Zuwenig von der andern Seite, eine Unterordnung des Höhern und Höchsten (Gottes und der ewigen Güter des Geistes in seiner Gemeinschaft) unter das Niedere (das Ich und seine auf die Güter dieser Welt gerichteten Bestrebungen), also eine verkehrte Ordnung, so ändert dieß in der Sache selbst gar nichts; das Gefühl des tiefen Abscheus und Grauens vor dem Bösen findet sich in diesen Bestimmungen nicht wieder; das Bewußtsein eines mit der Sünde gesetzten innern Widerspruches in unserm Dasein bleibt unbegriffen.

Allein wie entrinnen wir dieser Auffassung der Sünde, wenn wir doch die Prämissen derselben, daß das Wesen der Sünde die Selbstsucht ist, und daß es doch auch eine sittliche Selbstliebe giebt, anzuerkennen genöthigt sind? —

Wie jenes abstrakte Denken, welches unter den Momenten eines Begriffes ein einzelnes heraushebt und, ohne sich um die übrigen weiter zu kümmern, dasselbe festhält, als hätte es in ihm die Totalität, vorzugsweise in der Betrachtung des Bösen vielfache Verwirrung angerichtet hat, so hat auch hier der Irrthum zunächst in dem Stehenbleiben bei einer bloß quantitativen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der persönlichen Kreatur seinen Grund. Oder soll dieses Verhältniß wirklich damit ausgesprochen sein, daß die Kreatur das Geringere ist, Gott das Größere, wir selbst eine Realität, Gott auch eine, aber die höchste, l'être suprême? Läßt sich von diesen ganz äußerlichen und oberflächlichen Bestimmungen aus ein richtiger und genügender Begriff des Bösen bilden, wenn es doch, als Selbstsucht der Kreatur, allerdings aus dem Verhältniß derselben zu Gott begriffen werden muß? Danach beurtheilt sich der Werth solcher Erklärungen der Sünde, wie die obige: conversio a majori bono ad minus bonum. Um die egoistische Lostrennung des Menschen von Gott in ihrer tiefen Verkehrtheit und absoluten Verwerflich-

keit zu erkennen, bedarf es ganz andrer, viel inhaltsvollerer Bestimmungen dieses Verhältnisses, namentlich dieser, daß der Mensch den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern in Gott hat, daß er als Geist, als Persönlichkeit in Gott lebet, webet und ist, Apgesch. 17, 28., daß Gott die sich ihm mittheilende und ihn zur Vollendung führende Liebe ist.

Von hier aus in den Grund des Irrthums tiefer eindringend, müssen wir es als ein ganz verfehltes Verfahren bezeichnen, wenn die sittliche Selbstliebe in ihrem Verhältniß zur Liebe gegen andre Menschen und gegen Gott selbst daraus begriffen werden soll, daß das Subjekt in sich selbst eine Realität erkennt, die auch ihre Berechtigung hat, zu sein und sich geltend zu machen neben andern. Eine solche Selbstliebe, ein solches Geltendmachen dieses einzelnen Ichs in seinen natürlichen Bedürfnissen und Bestrebungen hat noch gar keine sittliche Bedeutung, sondern ist nichts weiter als der natürliche, gleichsam vorsittliche Selbsterhaltungstrieb, wie ihn auch das Thier besitzt, und wie er im Menschen bei dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins eben so wohl in Selbstsucht zu Grunde gehen, als, zunächst etwa durch ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter das göttliche Gesetz, welche den Keim der Liebe zu Gott in sich trägt, zur ethischen Selbstliebe emporsteigen kann. Objekt einer Verpflichtung kann der Mensch für sich selbst wahrhaft nur werden, insofern er sich seiner als in ein reales Verhältniß zu Gott aufgenommen und in diesem Verhältniß zu einer neuen, höhern Würde erhoben bewußt wird. Nun ist es nicht mehr sein bloß natürliches Selbst, sondern das nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene, durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes geheiligte, durch dessen Erlösungswerk zur Gemeinschaft Gottes wiederhergestellte Selbst, welches er in sich erkennt und ehrt. Der Mensch muß erst sich selbst verlieren, von sich ablassen und sich wahrhaft hingeben an Gott, um sich als Objekt einer ethischen Selbstliebe von Gott wieder

zu empfangen. Dann fehlt es im Grunde auch nicht mehr am Unterschiede in der Einheit, den der Begriff der Liebe fordert. — Daß dieß die wahre Begründung der Selbstliebe ist, zeigt sich auch, wenn wir einen Blick werfen auf den Inhalt derjenigen Pflichtbegriffe, welche wirklich in diese Sphäre gehören. Objekt einer Verpflichtung ist der Mensch sich selbst in zwiefacher Richtung, im Verhältnisse zu andern Menschen und im Verhältnisse zu sich selbst. In der erstern Beziehung soll er der Würde der menschlichen Persönlichkeit, die er im Andern zu ehren hat, auch in sich selbst Anerkennung von Andern zu verschaffen suchen und sie gegen Beeinträchtigungen wahren -- die Pflicht, Leben, Freiheit, Ehre, Eigenthum vor fremden Eingriffen zu schützen. In der zweiten Beziehung beruht Alles darauf, daß die Würde der dem Menschen anerschaffenen göttlichen Ebenbildlichkeit, so gewiß Gott seinem Wesen nach ganz Geist ist, am Geiste des Menschen haftet; darum soll der Geist herrschen, der Leib, die Sinnlichkeit unterworfen und dienstbar sein; die σωφροσύνη ist hier Grundtugend. Nichts desto weniger hat auch die leibliche Seite des menschlichen Daseins ihre sittliche Berechtigung, und zwar darum, weil sie sich zur geistigen Seite nicht als ein Aeußerliches, Fremdes verhält, sondern als Organ derselben, weil sie demnach in lebendiger, konkreter Einheit steht mit demselben Geiste, welcher nach Gottes Ebenbilde geschaffen und zu Gottes Gemeinschaft erhoben ist; wie denn eben darum Christus nicht bloß Erlöser des Geistes, sondern auch des Leibes ist, Röm. 8, 23. 1 Kor. 6, 13.

Ist nun also das Selbst, welches in der Sehnsucht sich ausschließend geltend macht, gar nicht dasselbe, wie das Selbst, welches in der ethischen Selbstliebe Objekt einer reflexiven Verpflichtung ist, so kann auch nicht mehr gefolgert werden, daß diese Selbstliebe durch das bloße Uebermaß zur Selbstsucht werde, und daß der Unterschied von gut und böse ein bloß gra-

dueller und quantitativer sei. Diesem nach muß es natürlich auch zu ganz falschen Resultaten führen, wenn man, um das Böse in seinem Gegensatze gegen das Gute zu begreifen, von der Liebe des Menschen zu sich selbst als einem an sich Guten ausgeht, und so zur Liebe zu Gott als einem noch Bessern aufsteigt; anstatt grade umgekehrt von der Liebe gegen Gott, welche allein das an sich Gute und absolut Nothwendige für die persönliche Kreatur als wollende ist, auszugehen, und dann zu der Liebe derselben gegen sich selbst, die erst von hier aus eine sittliche Dignität erhält, herabzusteigen. —

Daß die tiefste Wurzel der Sünde die Selbstsucht ist, wird uns auch durch die heilige Schrift auf mannigfache Weise verbürgt. Wie Christus, wenn er von seiner vollkommnen Heiligkeit Zeugniß giebt, sie darein setzt, daß er nicht seinen Willen, seine Ehre suche, sondern den Willen, die Ehre des Vaters, Joh. 5, 30. 7, 18. 8, 50. vgl. Matth. 20, 28. 26, 39., so wird er auch vom Apostel Paulus zum Vorbilde dargestellt als der nicht sich zu Gefallen gelebt habe, sondern ganz für Gott, Röm. 15, 3. Und demgemäß wird in mehrern Aussprüchen des Herrn und des Apostel Paulus der große Wendepunkt des alten Lebens unter dem herrschenden Princip der Sünde und des neuen durch den heil. Geist gewirkten so bezeichnet, daß der Mensch aufhöre, sich selbst zu leben, das Seine zu suchen, das weltliche Eigenleben zu lieben, Röm. 14, 7. 8. Gal. 2, 20. 2 Kor. 5, 15. Phil. 2, 3—8. 21. 1 Kor. 10, 24. 33. Luc. 14, 26. Joh. 12, 25., mit Einem Wort, daß das Princip der Selbstsucht nicht mehr in ihm herrsche. Darum stellt Paulus in seiner Charakteristik des zerrütteten Geschlechts der letzten Zeit 2 Tim. 3, 2—5., an die Spitze der langen Reihe von Sünden und Lastern die Selbstsucht. So beginnt ferner in der tiefen Parabel vom verlornen Sohn der Fall des Sohnes mit den bedeutsamen Zügen, daß er erst sein Eigenthum von dem des Va-

ters gesondert wissen will, und sich dann gänzlich von Vater und Vaterhaus trennt, Luc. 15, 12. 13., und als die rechte Gestalt des Verhältnisses zum Vater wird später diese angedeutet, allezeit mit dem Vater in Gemeinschaft zu sein, und das Seine als das Eigne anzusehen, V. 31. Damit stimmt auch die Geschichte des Sündenfalles vollkommen zusammen, wie sich denn von vorn herein erwarten läßt, daß in dem ersten Anfange der Sünde sich ihr eigentliches Wesen bestimmt offenbaren muß. Die weitere Nachweisung müssen wir jedoch der Betrachtung dieser großen Begebenheit an einem spätern Punkte unsrer Untersuchungen aufsparen.

Dem Anfange des menschlich Bösen im Sündenfalle steht in der heil. Schrift auf bedeutsam entsprechende Weise gegenüber die vollendete Gestalt desselben, wie sie am Ziele der Weltgeschichte als Gipfelpunkt der Entwickelung des widergöttlichen Treibens, gleichsam als Auflösung des vielfach verschlungenen Räthsels dieser Entwickelung, als Enthüllung ihres furchtbaren Geheimnisses hervortreten und vom Herrn gerichtet werden soll, 2 Thessal. 2, 8. Wenn nun Paulus von diesem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, von diesem ἄνομος und ἀντικείμενος sagt, er werde sich in den Tempel Gottes als Gott setzen, ἀποδεικνὺς ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός, 2 Thessal. 2, 3. 4., so leuchtet ein, daß dieß ein sehr charakteristischer Ausdruck ist für die höchste Spitze der Selbstsucht des Geschöpfes, auf welcher dasselbe mit vollem Bewußtsein und energischer Entschiedenheit sich als absolut setzt.

Die Kirchenväter und Scholastiker pflegen die superbia, ὑπερηφανία als Anfang der Sünde des ersten Menschenpaares und als erzeugende Wurzel alles sündigen Wesens in den Nachkommen desselben darzustellen. So besonders Augustinus*)

*) De civ. Dei, lib. XIV., c. 13. 14, Enchir. c. 45. De Genesi

und Thomas von Aquino*), Letzterer jedoch in der Art, daß er unhaltbare Unterschiede macht zwischen der Ursache (causa interior), der Wurzel und dem Anfange (initium, principium) der Sünde**), und nur letztere in die superbia setzt. Wie indessen alle diese Kirchenlehrer den Begriff dieser superbia näher bestimmen — als das anmaßende Begehren absoluter Selbstständigkeit, als das eigenmächtige Streben, sich selbst zur Gottgleichheit zu erheben, — leuchtet wohl ein, daß sie eben das innerste Wesen der Selbstsucht, wenn gleich unter einer etwas einseitigen Auffassung, die sich allzueng an die besondere Entstehungsart der ersten Sünde hält, im Auge haben. Uebrigens bezeichnen auch Augustinus und Thomas an andern Stellen ausdrücklich den amor sui im Gegensatz gegen den amor Dei als das, woraus alle Sünde entspringe***), eben so der tiefsinnige Maximus die φιλαυτία†). Wenn die Reformatoren Luther††) Kalvin†††) und nach ihrem Vorgange die ältesten protestantschen Dogmatiker gern den Unglauben als den Anfang aller menschlichen Sünde darstellen, so ist der Unglaube, wie aus früherer Erörterung erhellt, in der Abwendung von der Liebe zu Gott zur Selbstsucht wesentlich mit enthalten als deren ursprünglichste und unmittelbarste Aeußerung; so daß also auch hier keine wirkliche Differenz der Ansicht vorhanden ist. Mehrere ältere Dogmatiker unsrer Kirche erklären den Ungehorsam für die Ur-

ad litt. l. VIII., c. 15. lib. XI. c. 30. De pecc. meritis et rem. lib. II., c. 17. De spiritu et littera, c. 7. und an m. a. St.

*) Summa, prima secundae, qu. 84., art. 2. Sec. secundae, qu. 162, art. 6. 7.

**) Vgl. prim. sec. qu. 77. art. 4. qu. 84., art. 1 und 2.

***) Z. B. De civ. Dei lib. XIV. c. 28. — Summa, prima sec. qu. 77. art. 4.

†) Κεφάλεια περὶ τῆς ἀγάπης c. 4, §. 56.

††) Kommentar zur Genesis, K. 3, V. 1. (Wittenberger Ausg. der Werke,) tom. X., fol. 61. 62. Doch hebt Luther anderwärts auch oft ausdrücklich Selbstsucht und Hochmuth als Ursünde hervor.

†††) Instit. rel. christ. lib. II. c. 1, sect. 4.

sünde — ganz richtig; aber wenn diese Erklärung der Ableitung aus dem Hochmuth oder der Selbstsucht entgegengestellt wird, so liegt dabei, wie aus frühern Erörterungen zur Genüge hervorgeht, eine Verwechselung der Form aller Sünde mit dem erzeugenden Princip derselben zum Grunde. — Baumgarten-Crusius nimmt einen zwiefachen Quell des Bösen im Menschen an, die Sinnlichkeit und die Selbstliebe*), und hat darin den Bischof Ratharius in seinen Präloquien zum Vorgänger**). Indessen wenn in der weitern Ausführung jenes Satzes, welche etwas schwebend gehalten und in ihren geschichtlichen Angaben von Mißverständnissen nicht frei ist, doch so viel zugestanden wird, daß jeder Reiz zur Erregung des Einen dieser beiden Principien auch auf das Andre wirkt, daß sich den Aeußerungen des Einen immer etwas von dem Andern beimischt***), so ist eben damit das äußerliche Nebeneinanderstehen Beider auch schon aufgehoben und die Nothwendigkeit, ihre Einheit zu suchen, anerkannt. Ließe sich nun die Wahrheit dieses Zugeständnisses eben so gut von der Sinnlichkeit, als von der Selbstliebe, nachweisen, so könnte man versucht sein, die Einheit über Beiden zu suchen. Indessen jede aufmerksame Betrachtung der mannigfaltigen Gestalten der Sünde zeigt, daß eine solche Nachweisung auf der Seite der Sinnlichkeit durchaus unmöglich ist, und es bleibt darum jener Theorie wohl nichts Anders übrig, als mit uns die Selbstliebe, besser die Selbstsucht als Quell aller Sünde gelten zu lassen. —

Wenn wir mit der eben erwähnten Vorstellung älterer Kirchenlehrer, daß der Hochmuth der Urquell der Sünde sei, uns nicht ganz in Uebereinstimmung fanden, so müssen wir doch dieß

*) Lehrbuch der christl. Sittenlehre, §. 43, S. 219.

**) Nach De Wettes Anführung, christl. Sittenlehre Th. 2, zweite Hälfte, S. 56.

***) A. a. O. S. 226.

als das Wahre darin anerkennen, daß der Hochmuth die unmittelbarste und ursprünglichste Offenbarung der Selbstsucht ist. Hier wird das Subjekt nicht durch ein unruhiges Begehren und Streben aus sich selbst herausgezogen und an irgend ein Objekt gebunden, sondern in einsamer Abgeschlossenheit dünkt es sich selbst genug. Es versenkt sich in den Genuß und die Bewunderung seiner selbst; statt sich als ein einzelnes Glied im Ganzen zu erkennen, und durch die demüthige Anschließung an Andere sich selbst und zugleich diese Andern zu ergänzen, maßt es sich an, schlechthin für sich ein Ganzes zu sein. Dabei kann es geschehen, und geschieht meistens, daß der Hochmüthige in diese sich spreizende Eigenheit irgend einen Besitz mit hereinzieht, um ihn als den ausschließlich werthvollen geltend zu machen. Ist dieser Besitz von niederer Art, der Aeußerlichkeit und dem natürlichen Leben angehörig, wie in dem Stolz auf Reichthum, auf hohen Rang, in dem Standesstolz — sofern solcher Stolz zum Prinzip der verachtenden Ausschließung des Andern wird, denn nur dadurch ist er Hochmuth, — so ist seine Gestalt zu roh und brutal, um nicht Jeden anzuwidern. Je höherer und umfassenderer Natur indessen die Güter sind, welche der Hochmüthige mißbraucht, um nur sein eignes Ich zu verherrlichen, desto tiefer ist die Verkehrtheit, und desto schwerer ist ihr beizukommen. Dahin gehört zuerst der Wissensstolz, wie er bei dem Einen die Erudition — der eigentliche Gelehrtenstolz, — bei dem Andern das spekulative Wissen zu seiner Basis macht. Noch schlimmerer Art ist der Tugendstolz und die Selbstgerechtigkeit, eine tiefe Selbstverblendung des Menschen, die ihn verleitet, sich in seiner vermeintlichen Vortrefflichkeit zu bespiegeln, und seine besondern Leistungen für vollkommen genügend den göttlichen Forderungen zu halten. Seinen Gipfel ersteigt der Hochmuth in dieser Richtung als geistlicher Stolz, welcher den Menschen gegen das, was in der Frömmigkeit das seiner Be-

stimmung nach schlechthin Allgemeine ist, gleichgültig macht, und ihn nur auf allerlei Apartes und ganz Absonderliches, woran sich die Einbildung einer ausschließenden Bevorzugung nähren kann, Werth legen läßt. Das Gift des Hochmuthes muß hier um so zerstörender wirken, je greller der Widerspruch ist zwischen ihm und dem Wesen der Frömmigkeit, je mächtigere Impulse zur Demuth und Selbstvergessenheit im Bewußtsein des Verhältnisses zu Gott liegen. Es ist ein merkwürdiges Zeugniß, wie tief die Neigung zum Eigendünkel und Hochmuth im menschlichen Herzen zu wurzeln, und sich, während alle ihre heraustretenden Schößlinge abgebrochen werden, im Innersten heimlich zu behaupten vermag, daß selbst wahre Frömmigkeit in Gefahr ist, durch leise, unmerkliche Uebergänge sich in Selbstgefälligkeit und geistliche Koketterie und zuletzt in geistlichen Stolz zu verlieren.

Man würde übrigens die Natur des Hochmuthes gänzlich verkennen, wenn man seinen Grund in einer maßlosen und ausschließenden Werthschätzung des Objektes, welches er in sein Interesse zieht, suchen wollte. In diesem Falle müßte die wahre Frömmigkeit zum Hochmuth führen; denn sie ist nur da, wo das Verhältniß zu Gott in seinem unbedingten Werth anerkannt wird. Der Hochmuth ist nicht eine leidenschaftliche Hingebung an die Objekte, in der die Selbstsucht, so zu sagen, indirekt wird, und dadurch dem Bewußtsein sich mehr entzieht, sondern ein starres, unbewegliches Festhalten an dem eignen Ich. Nicht an sich sind dem Hochmüthigen diese Güter von dem höchsten Werth, sondern nur insofern und weil er sie hat. Die Geltung, die er für seine Subjektivität in Anspruch nimmt, beruht nicht auf dem Glauben an die Vortrefflichkeit und Erhabenheit der Sache, in die er sein Interesse legt, sondern dieser Glaube — mit dem es eben darum nicht rechter Ernst sein kann — beruht umgekehrt auf der ausschließenden Geltung, die der Hochmüthige für seine Subjektivität prätendirt. Mit der Anerken-

nung und Bewunderung derselben Sache in Andern giebt er sich nicht ab, und könnte er sich jener irgend einmal gar nicht entziehen, so würde sie nur die feindseligen Regungen des Neides in ihm wecken. Darum führt die äußerste Konsequenz des Hochmuthes einen energischen Geist zu dem Princip, sich durchaus nicht an einen bestimmten Inhalt zu heften, sondern von jedem nach Bedürfniß der Umstände mit Leichtigkeit abzulassen, um nur überall *seine formelle Willkür* geltend zu machen. Sein Ich, sein Wille soll herrschen, und Niemand soll ihn an einem bestimmten Interesse festhalten können. —

Die Selbstsucht offenbart sich weiter ganz in derselben Richtung als zerstörender *Haß*, wenn ihrem Streben eine äußere Hemmung durch andere Menschen entgegentritt. Der Haß ist nichts Anders, als die durch Widerstand zur positiven Verneinung anderer Persönlichkeiten aufgereizte Selbstsucht*), die Selbstsucht, insofern sie ihre eigne Negation negirt, und eben dadurch sich selbst zu einem höhern Grade von Intensität und Bewußtsein erhebt. Da nun die äußern Veranlassungen, an denen die Selbstsucht sich zum verzehrenden Hasse entzündet, nach der Natur des irdischen Lebens niemals fehlen können, so würde das Zusammensein der von Selbstsucht beherrschten Menschen nach *Hobbes* Vorstellung vom Naturstande sich gestalten als ein Krieg Aller gegen Alle, wenn nicht die Ordnungen und Gesetze des Staates die auf Zerstörung lauernden Mächte des Hasses mit Gewalt niederhielten und am Hervorbrechen hinderten, wiewohl sie das Innere der Gesinnung ganz und gar nicht zu heilen vermögen. —

Zuweilen scheint jedoch die entschiedenste Selbstsucht vom wirklichen Hasse auch bei entgegentretendem Widerstande so fern

*) Hieraus erhellt zugleich von selbst die wesentliche Identität von Haß und Mord, welche Johannes lehrt im ersten Br., K. 3, 15.

zu sein, daß sie ihn vielmehr bestimmt ausschließt. Wer kennt nicht jene egoistische Genußsucht, welche, um in der Behaglichkeit des Daseins nicht gestört zu werden, nichts so sehr scheut, als mit Andern in den Konflikt leidenschaftlichen Hasses zu gerathen, welche darum, klug genug, um die Unvermeidlichkeit wechselseitiger Hemmungen im socialen Leben einzusehen, gegen solche Hemmungen ihrer Interessen eine gewisse Toleranz unter dem leitenden Grundsatze: leben und leben lassen, ausübt? Ja, wo die Selbstsucht ihre höchste Meisterschaft erreicht, die das ganze Leben in kalte Berechnung verwandelt, und, völlig gleichgültig gegen das Heil der Menschen, diese nur als Werkzeuge ihrer eigennützigen, herrschsüchtigen, ehrgeizigen Plane kennt, sehen wir sie die Regungen leidenschaftlichen Hasses nicht selten als störend und irreleitend in der Verfolgung dieser Plane mit Festigkeit abweisen; ja, so groß sind vielleicht ihre Berechnungen angelegt, so weitumfassend ihre Bestrebungen, daß es ihr nicht der Mühe werth dünkt, dem leidenschaftlichen Hasse gegen eine einzelne Persönlichkeit Raum zu geben. Allein bei dieser letzten Gattung von Menschen läßt es sich doch nicht verkennen, daß das Wesen des Hasses hier vorhanden ist, und daß es eben nur mächtigerer Hemmungen bedürfte, um es zum Hervorbrechen aus seiner finstern Tiefe, zur Selbstoffenbarung gegen einzelne Persönlichkeiten zu reizen. Was aber Charaktere der ersten Gattung betrifft, so ist allerdings zuzugeben, was in neuerer Zeit sehr oft gesagt worden ist, daß auch zum Hasse, wie zur Liebe, eine gewisse Energie und Anspannungsfähigkeit des Seelenlebens gehört, und daß es ein Versinken in die ödeste Gleichgültigkeit, eine Versumpfung des ganzen Daseins giebt, die, wiewohl ganz von Selbstsucht beherrscht, doch zu träg und schlaff ist, um hassen zu können.

Aber nicht bloß zum bewußten Hasse gegen Menschen, sondern selbst gegen Gott vermag sich die gereizte Selbstsucht

zu entzünden. Da, wo das Bewußtsein Gottes noch nicht ganz zurückgedrängt ist durch die herrschende Sünde, wo der wesentliche Zusammenhang desselben mit dem sittlichen Bewußtsein noch nicht ganz verdunkelt ist durch unreine, abergläubische oder oberflächliche Vorstellungen von den Bedingungen, an welche der Besitz des göttlichen Wohlgefallens geknüpft ist, da findet das selbstsüchtige Streben in diesem Bewußtsein Gottes seine mächtigste und lästigste Hemmung, und erzeugt, wenn es nicht selbst überwunden wird durch die Erlösung, nothwendig eine tiefe Abneigung gegen Gott, den geheimen Wunsch, daß Gott nicht wäre, um ungestört der Sünde sich hingeben zu können, Joh. 15, 24. vgl. mit Kor. 3, 20. Es ist kein Widerspruch, daß mit einem Rest von Scheu vor dem heiligen Gott der entschiedenste Widerwille gegen Gott und alles Göttliche zusammensei. Grade in der Hoheit unsrer nach dem Bilde Gottes geschaffenen Natur ist es gegründet, daß der von Gott entfremdete Mensch, zumal wenn er früher irgend etwas von der lebendigen Gemeinschaft mit Gott erfahren, leichter in verborgenen Haß, als in todte Gleichgültigkeit gegen Gott geräth. Er kann sich dem stillen, nagenden Bewußtsein seiner wesentlichen Gebundenheit an Gott nicht leicht ganz entziehen, und fühlt sich getrieben, dagegen positiv zu reagiren. Wenn früher der herrschende Philanthropismus die Möglichkeit eines solchen Hasses gegen Gott in Abrede zu stellen pflegte, so hat die neueste Zeit die Wirklichkeit desselben wohl zum Ueberflusse dargethan. Wir unsrerseits finden die entsetzlichen Reflexionen, welche bekannte Schriftsteller des Tages darüber angestellt, ob der Mensch nicht mehr Ursache habe, Gott zu hassen, als ihn zu lieben, ganz in der Ordnung, sobald einmal das Princip des Egoismus von dem Leben entschieden Besitz genommen hat.

Von diesem Hasse gegen Gott ist noch sorgfältig zu unterscheiden eine andere Art desselben, die nicht mehr auf dem Be-

wußtsein des sittlichen Mißverhältnisses zu Gott beruht (weil hier Gott gar nicht mehr als der Heilige, sein gesetzgebender Wille nicht mehr als der an sich nothwendige, sondern als bloße Willkür vorgestellt wird), sondern nur auf dem lastenden Bewußtsein des mit ihm entzweiten, nach absoluter Selbstständigkeit dürstenden Geschöpfes, von seiner Allmacht unentrinnbar umfaßt zu sein. Allein dieser Haß scheint wenigstens im irdischen Leben des Menschen nicht vorkommen zu können, weil, wenn die sittlichen Beziehungen zu Gott im Bewußtsein gänzlich zurückgedrängt sind, hier nichts mehr den Menschen zur Anerkennung eines persönlich allmächtigen Gottes zu zwingen vermag. Beachten wir indessen, wie heut zu Tage nicht Wenige ein unpersönliches Schicksal als die höchste waltende Macht sich vorstellen, und zugleich die bitterste, feindseligste Stimmung gegen dasselbe nähren, so scheint hier jener Haß der Sache nach, wenn gleich unter anderm Namen, hervorzutreten. Dennoch ist grade dieß, daß sie dieser blinden Allmacht den Namen Gottes nicht beizulegen wagen, nicht ohne Bedeutung, sondern muß im Allgemeinen als Zeugniß gelten, daß das religiöse Bewußtsein in ihnen noch nicht ganz erstorben ist *).

Sind diese Bestimmungen richtig, so werden wir gewiß Bedenken tragen müssen, mit Schellings Abhandlung von der

*) Es kann auffallen, daß wir uns hier nicht auf die Frage einlassen, ob auf dieser Spitze der sittlichen Entartung auch wohl ein Haß gegen das Gute als solches möglich sei. Wir möchten darauf zunächst mit dem Ausspruche des Herrn antworten: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, Matth. 19, 17. Der Haß wie die Liebe geht ursprünglich immer von Person zu Person, und wo er vom Sprachgebrauch auf unpersönliche Objekte bezogen wird, müssen wir ihn, um ihn zu verstehen, auf persönliche Verhältnisse zurückführen. Ein Haß gegen das Gute, lediglich weil es das Gute ist, gegen den Begriff des Guten als solchen ist undenkbar; aber wohl läßt sich ein Haß gegen alles Gute, weil es Inhalt des göttlichen Willens ist, denken — also beruhend auf dem Hasse gegen Gott, vom dem eben die Rede gewesen ist.

Freiheit dem Menschen (wie allem endlichen Leben) darum eine unüberwindliche Traurigkeit beizulegen, weil er die Bedingung seiner Existenz nie in seine Gewalt bekommt*). Denn was wäre diese Traurigkeit anders, als der Reflex des Strebens, schlechthin nur durch sich selbst bedingt, d. i. sein eigner Gott zu sein? Ein solches Streben nach Absolutheit hat freilich oft genug die Philosophie, auch wohl in neuester Zeit die Theologie**), als dem Menschen wesentlich zum Grunde gelegt und darauf kühnlich fortgebaut, ja ganze Systeme auf diesem Fundament errichtet (z. B. das Fichtesche). Eine religiöse Philosophie kann aber nicht anders, als dieses Streben, hierin übrigens mit Schelling einverstanden, für das eigentliche Princip des Bösen erklären, und es vermag sie nicht zu überraschen, wenn von solchen Prämissen aus am Ende göttliche und menschliche Persönlichkeit in nichts aufgehen. Zum Wesen aller wahren Frömmigkeit gehört vielmehr die tiefste, innigste Befriedigung darin, daß die Bedingung unsrer Existenz in Gott ruht, daß wir nicht in unsrer, sondern in Gottes Macht stehen. Darum ist es auch ein in dieser Sphäre durchaus fremder, dissonirender Ton, wenn Rosenkranz Schleiermachers Grundbestimmung der Religion als Abhängigkeitsgefühl gehässig, jedes männliche Gefühl aufbringend findet***). Diese Bestimmung ist in

*) Schellings philosophische Schriften, B. 1, S. 487. Es ist dabei aber nicht zu übersehen, daß nach der dort entwickelten Ansicht diese Bedingung unsrer Existenz nicht im persönlichen Gott, sondern im Grunde liegt.

**) Namentlich beruht Hases Begriff der Religion ganz eigentlich auf der Voraussetzung dieses Strebens als eines dem Menschen wesentlichen, welches, weil es schlechterdings hoffnungslos sei, sich in die Liebe zum Absoluten rette und auf diese Weise zur Theilnahme an der Absolutheit gelange — womit denn zugleich die Religion auf einen vollkommnen Widerspruch im Wesen des Menschen gegründet wird.

***) Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, S. 21. Vgl. die treffenden Gegenbemerkungen in Nitzschs Recension dieser Schrift, Stud. und Krit. 1837, H. 2, S. 443. f.

andern Beziehungen ungenügend; aber daß dadurch, daß Gott es ist, von dem man sich abhängig fühlt, nichts gebessert werde, muß nicht bloß die Schleiermachersche, sondern jede Glaubenslehre entschieden verneinen. Wenn Rosenkranz zur weitern Begründung sagt, Gott sei dann nur Substanz, absolute Macht, Herr, so verkennt er eben ganz, daß auch in der freien liebenden Gemeinschaft mit Gott das Verhältniß des Menschen zu ihm immer wesentlich ein Verhältniß der Abhängigkeit, der Hingebung, des Bestimmtwerdens durch ihn bleibt. Ist nicht das Kind vom Vater abhängig? —

Ob im menschlichen Leben der Haß für sich vorkommt, losgerissen von der besondern Basis eines selbstsüchtigen Begehrens, seinen eignen Ursprung gleichsam vergessend, so daß das Subjekt sich verneinend gegen andere Persönlichkeiten wendet und an der Zerstörung ihres Wohls seine Lust hat, ohne für sich selbst etwas dabei zu gewinnen, als eben die Befriedigung dieser erst aus dem Hasse stammenden Lust? Wir wollen uns hier nicht berufen auf die Bemerkung des scharfsichtigen Rochefoucault, welcher Kant beizustimmen scheint*), daß wir im Unglück unsrer besten Freunde immer etwas finden, was uns nicht mißfällt; denn wenn dieses Phänomen auch ein so allgemeines wäre, als hier angenommen wird, so ist es doch ein sehr vieldeutiges, und kann im einzelnen Falle auch auf edlern Motiven, z. B. auf einem dunkeln Gefühl der Freude, sich zu dem Freunde in eine neue Beziehung hülfreicher Liebe gesetzt zu sehen, beruhen. Aber wer kann denn aus dem täglichen Leben die unzähligen Aeußerungen von Neid, Rachsucht, tückischer Schadenfreude, wer aus der Weltgeschichte die furchtbaren Erscheinungen von wilder Mordlust und zweckloser an den Qualen ihrer Schlachtopfer sich weidender Grausamkeit, wer die Greuel des dreißigjährigen Krieges

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 29.

oder der Heereszüge Tamerlans, wer Ausſprüche, wie den des Caligula: utinam populus Romanus unam cervicem haberet! vertilgen? Es iſt leider nicht zu leugnen, daß es, wie eine Begeiſterung der heiligen Liebe, auch eine Begeiſterung des Haſſes giebt, eine wüthende Luſt, mit der der Menſch ſich dem Princip der Verneinung und Zerſtörung dahin zu geben vermag; und wenn die Volksſprache von Inkarnationen des Satans, von eingefleiſchten Teufeln redet, ſo liegt darin die ernſte Wahrheit, daß der Menſch durch fortgeſetzte Sünden der Bosheit im engern Sinne ſchon hier die regelmäßige Grenze zwiſchen menſchlich und teufliſch Böſem zu überſchreiten und in ſich ſelbſt den tiefen Abgrund eines Haſſes, der ohne alles Intereſſe des Eigennutzes am bloßen Wehethun und Verderben ſeine Luſt findet, zu öffnen vermag. Der wilden Zerſtörungsſucht, welche zuweilen den Tollen als eine dunkle Naturgewalt beherrſcht, und ihn in blinder Wuth gegen Alles treibt, was ihm in den Weg kommt, entſpricht im Gebiet des bewußten und zurechnungsfähigen Lebens dieſer Haß. — Uebrigens tritt die Anerkennung jener Thatſachen der allgemeinen Geltung des alten Kanons: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali, keineswegs entgegen. Dieſe Sätze haben vielmehr die Gewißheit und Unantaſtbarkeit jeder andern Tautologie; denn eben dadurch, daß wir irgend etwas, ſei es auch an ſich das Schlechteſte und Abſcheulichſte, zum Objekt unſers Begehrens machen, wird es für uns zu einem bonum in dieſem ganz formellen Sinne, wie das wahrhaft Gute dadurch, daß wir uns mit Widerwillen von ihm abwenden, in demſelben Sinne für uns zum malum wird. Alſo auch da, wo das Böſe aus diaboliſcher Luſt am Schadenthun und Zerſtören geſchieht, wird Letzteres als Objekt dieſer Luſt und Mittel ihrer Befriedigung sub ratione boni begehrt. Ja, das eben iſt das Grauenhafte, daß die ſittliche Entartung des Menſchen ſelbſt in die widrigſten und feindſeligſten Ausbrüche der Sünde

eine Art sinnlicher Befriedigung zu legen im Stande ist. Hieher gehört wohl besonders der schauerliche Zusammenhang zwischen Wollust und Grausamkeit, vermöge dessen die Wollust in ihrer höchsten Steigerung eben so leicht in ein zerstörendes Wüthen gegen Andre und gegen den eignen Leib umzuschlagen, als die Befriedigung des Hanges zur Grausamkeit ein wollüstiges Vergnügen zu gewähren vermag. Dieser Zusammenhang, auf den schon Novalis aufmerksam gemacht hat, und der besonders für den Pädagogen wichtige Aufschlüsse und Winke enthält, ist nicht bloß durch unzählige einzelne Erscheinungen, z. B. aus der Geschichte der Ungeheuer unter den Römischen Imperatoren, aus dem Leben mancher Verbrecher*), aus der Französischen Revolutionsgeschichte verbürgt; er hat auch seine Darstellung im Großen gefunden in den vorderasiatischen Naturreligionen. Es ist sehr leicht, dafür nach heutiger Art eine allgemeine Formel zu bilden, wie etwa, daß die grausame Lust die negativ gewordene Wollust sei, aber sehr schwer, den Zusammenhang wirklich zu erklären. Das Phänomen gehört der dunkelsten Nachtseite des menschlichen Lebens an, wo die sittliche Entartung sich ganz in das Naturgebiet des Unbewußten und Unwillkürlichen verliert; wie es denn auch in der thierischen Sphäre unverkennbare Analogien hat.

Indem das Geschöpf sich durch die Selbstsucht losreißt von Gott, fällt es mit seinem ganzen Dasein unmittelbar der Unwahrheit anheim. Wahrheit im höhern, realen Sinne des Wortes hat das Leben des persönlichen Geschöpfes nur, wenn es sich in der stetigen Gemeinschaft mit Gott entfaltet, denn nur dann ist es mit sich selbst im Einklang — ein Gedanke, der in

*) Einige Züge dieser Art finden sich in Feuerbachs Gallerie merkwürdiger Verbrecher, B. 1.

dem Evangelium und den Briefen des Johannes in mannigfachen Formen ausgesprochen wird, besonders darin, daß das εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας und das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ als wesentlich gleichbedeutende Bezeichnungen gebraucht werden, vgl. Joh. 18, 37., 1 Joh. 2, 21. 3, 19. mit Joh. 8, 47., 1 Joh. 4, 4. 6. Es bleibt etwas durchaus Widersinniges, wenn es gleich unzähligemal wirklich wird, daß ein geschaffenes, also seinem Dasein nach schlechthin abhängiges Wesen in sich selbst das Centrum seines Lebens sucht, und nur in der Freiheit der persönlichen Kreatur liegt die räthselhafte Macht, diesen Widerspruch zur Wirklichkeit zu bringen. Aber wie groß und mächtig immer ein Menschenleben erscheinen mag, welches das Prinzip der Selbstsucht in sich zur entschiedenen Herrschaft erhoben hat, es ist doch nur eine große Lüge, ein in sich selbst Zerspaltenes und Zerfallenes, welches sich den Schein eines Festen, Ganzen giebt. Auch kann sich ein solches Leben dem Innewerden seiner eignen Unwahrheit niemals ganz entziehen. Denn die Befriedigung, die es in sich selbst sucht, vermag es nimmermehr zu finden, und so wird sein selbstisches Streben zu einem verzehrenden Tantalischen Durste. Die Selbstsucht ist zugleich der tiefste Selbstbetrug; das Selbst kann sich nur wahrhaft finden, indem es nicht mehr sich, sondern Gott sucht; aus der Gemeinschaft mit Gott, in der allein der Quell wahrer Befriedigung für den Menschen strömt, läßt er sich herauslocken durch die Vorspiegelung einer absoluten Befriedigung in sich selbst, und verfällt damit dem peinvollen Looſe, rastlos sich selbst zu suchen. Indem er sich zu einer vollkommnen Selbstständigkeit zu erheben und ganz in sich selbst zu ruhen meinte, findet er sich in einen tiefen quälenden Widerspruch seines ganzen Daseins verstrickt. — Demgemäß wird denn auch in der heil. Schrift die Sünde vielfach als Täuschung und Betrug dargestellt, z. B. Hebr. 3, 13. Röm. 7, 11. Geneſ. 3, 13. 1 Tim. 2, 14. 2 Kor. 11, 3. Röm. 1, 27.

Apokal. 12, 9. 13, 14. Am bedeutungsvollsten ist hier der Ausspruch Christi selbst, in welchem er den Teufel, nachdem er ihn als den Urheber boshaften Strebens und mörderischen Hasses im Menschengeschlecht dargestellt, als Lügner und Vater der Lüge bezeichnet, Joh. 8, 44., wahrscheinlich mit Beziehung auf Genes. 3, 1 — 6. 13*). Vgl. 2 Thess. 2, 9. 10. 1 Joh. 2, 22. die Charakteristik des ἀντικείμενος, ἀντίχριστος.

Wenn hiermit anerkannt ist, daß die Sünde wesentlich den täuschenden Schein an sich hat, indem sie dem Menschen unablässig eine Befriedigung vorspiegelt, die sie ihm nimmer gewähren kann, so müssen wir uns ausdrücklich gegen die Vorstellung verwahren, als werde dadurch die Schuld der Sünde verringert oder wohl gar aufgehoben, indem sie nur zu Stande komme durch Vermittelung des Irrthums, der für ein Wesen von eingeschränkter Erkenntniß unvermeidlich sei.**) Nicht darin besteht ja die Täuschung, daß das Böse für das ethisch Gute selbst genommen wird, sondern darin, daß der Mensch in der Sünde fälschlich die höchste Befriedigung für sich zu finden meint. Jener Vorstellung liegt die willkürliche Voraus-

*) Dieß scheint mir allerdings mit Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode, S. 135, die natürlichste Auffassung dieser Worte — auch darum, weil ich auch nach dem, was K. J. Nitzsch und Lücke Beachtenswerthes dagegen gesagt haben, die Beziehung des ἀνθρωποκτόνος auf den Sündenfall und dessen zerstörende Folgen nicht aufgeben kann. Von der andern Seite dient wiederum jene Auffassung, die schon für sich sehr nahe liegt, dieser Beziehung zur Stütze.

**) Diese Betrachtungsweise der Sünde hat besonders Töllner geltend gemacht, Theol. Untersuchungen, K. 1, Abhandl. IV. Von der Freude aus den bösen Handlungen. K. 2. Abhandl. IV. Von der Erbsünde. Abh. V. Die Güte der menschlichen Natur. Wie in den ersten Sätzen der letzten Abhandlung die eudämonistischen Prämissen dieser Ansicht mit der unbefangensten Offenheit dargelegt werden, so muß die zweite Abhandlung besonders einleuchtend machen, wie zerstörend die Konsequenzen dieser Theorie für den Glauben an Gottes Heiligkeit sind.

setzung zum Grunde, daß die Sünde nicht sowohl den täuschenden Schein an sich habe, als vielmehr aus ihm entspringe; aber könnten wir diesen auch als das Erste denken, so wäre immer zu sagen, daß das schlechthin Gute und Nothwendige für den Menschen nicht ist, seine Befriedigung zu suchen, sondern in der Gemeinschaft Gottes und in der Uebereinstimmung mit seinem Willen zu bleiben. Wie nun die Selbstsucht nicht aus diesem täuschenden Scheine entsprungen ist, so ist natürlich die Hoffnung Derer nur schlecht begründet, welche sich vorstellen, dieser Schein, als ein in sich nichtiger, könne ja unmöglich von unvergänglicher Dauer sein, sondern müsse dem verführten Menschen irgendwann in seiner Nichtigkeit offenbar werden, d. h., verschwinden, und so mit ihm zugleich die Sünde. Diese allzu bequeme Erlösungstheorie, nach welcher sich die Befreiung des Menschen von der Gewalt der Sünde ganz von selbst macht, verdankt ihre Entstehung ebenfalls dem oben gerügten willkürlichen Verfahren, welches irgend ein einzelnes Moment im Begriff der Sünde auffaßt, und daraus, mit Beseitigung aller andern Momente, sofort die allgemeinen Bestimmungen über Anfang und Ende der Sünde ableitet. Eine tiefere und damit zugleich umfassendere Erforschung des Wesens der Sünde und eine gründlichere Erwägung des Verhältnisses zwischen Wille und Erkenntniß überzeugt uns, daß überhaupt kein Erkennen für sich allein die Macht hat, den Menschen von den Gewalt der Sünde zu befreien*) — so daß, wenn nur erst richtige und deutliche Begriffe vom Wesen des Guten und des Bösen im Verstande wären, der Wille von selbst ihnen folgte, — am wenigsten aber ein solches rein negatives Erkennen des Nichtigen und Widersprechenden in allem Bösen, womit ja noch kei-

*) Womit auch Joh. 8, 32. nicht im Widerspruch steht, vgl. Olshausens Bemerkungen zu d. St., so wie zu dem merkwürdigen Ausspruch Christi, Joh. 7, 17.

neswegeſ die Erkenntniß der poſitiven Wahrheit gegeben iſt; und wer nicht vor der tiefen Entzweiung des menſchlichen Lebens, ungehorſam dem Delphiſchen Spruch: γνῶθι σεαυτόν! furchtſam das Auge verſchließt, der wird wiſſen, wie oft ein deutliches Bewußtſein von dem innern Elende, von der Tantaliſchen Qual der Sünde zuſammen iſt mit der beharrlichen Fortſetzung des Sündigens in einer beſtimmten Richtung. Andrerſeits iſt gar kein Grund vorhanden, zu zweifeln, daß der von Gott abgekehrte Wille auch in allen künftigen Zuſtänden des menſchlichen Daſeins die Macht behaupten wird, wenn an irgend einem Wendepunkte, z. B. im Tode, eine beſtimmte Form der Selbſtbelügung in ſich zerbricht, (1 Joh. 2, 17.) immer neue Formen derſelben zu erzeugen. Denn wollen wir unſer ſittliches Bewußtſein nicht Lügen ſtrafen, ſo muß uns dieſes feſtſtehen: der täuſchende Schein in dieſem ethiſchen Gebiet entſpringt aus der Verkehrung des Willens, nicht die Verkehrung des Willens aus dem täuſchenden Schein. —

Iſt aber die Selbſtſucht ſchon unmittelbar Selbſtbelügung, ſo erzeugt ſie zugleich nothwendig die Lüge gegen Andre, den bewußten Frevel an dem Rechte des Mitmenſchen, im Verkehr mit uns es mit uns ſelbſt zu thun zu haben, und nicht mit einem Afterbilde unſrer Willkür, das wir ihm vorhalten. Der Selbſtſüchtige, der über dem beſondern Intereſſe ſeines Ichs nichts Höheres und Allgemeineres praktiſch anerkennt, muß bald genug erfahren, daß ihn dieſe Sinnesart nicht bloß mit denen, welche ihr Verhalten gegen Andere nach dem Grundſatz der Gerechtigkeit einzurichten ſtreben, ſondern auch mit Solchen, die gegen ihn ſelbſt das gleiche Verfahren anwenden, am meiſten aber mit den Ordnungen des gemeinen Lebens in immerwährende Konflikte bringt. Der Menſch iſolirt ſich in der Sünde, und bedarf doch tauſendfach der Gemeinſchaft mit Andern, deren er ſich in den meiſten Fällen berauben würde, wenn er jenes Prin-

cip der Isolirung überall ganz offen darlegte. Dadurch sieht er sich genöthigt, die wirkliche Beschaffenheit seiner Gesinnungen und Handlungen zunächst etwa in einzelnen Beziehungen, dann wohl auch im Ganzen und Großen hinter allerlei täuschende Masken zu verbergen. Wir dürfen diesen Zusammenhang als einen allgemeinen aussprechen; denn wie oft wir auch die entschiedene Selbstsucht, wo sie einen gesicherten, unabhängigen Zustand des äußern Lebens im Hinterhalte hat, mit der offnen Darlegung ihrer verabscheuungswürdigen Gesinnungen prahlen sehen, so wartet sie doch im Grunde nur auf die Versuchung durch irgend eine Gefährdung ihrer Interessen, um sich sogleich in undurchdringliche Schleier zu hüllen. — So setzt der Proceß der Trennung und Isolirung, welcher mit der Selbstsucht begann, in der Lüge sich fort, indem nun der Mensch nicht bloß nicht für Andere handeln und wirken, sondern auch nicht mehr für sie dasein will als Objekt ihrer Erkenntniß. Uebrigens begegnet uns auch hier dasselbe Phänomen, wie bei dem Hasse, daß die Lüge, ursprünglich das Kind selbstsüchtiger Bestrebung, sich im weitern Fortschritt ihrer eignen Entwickelung häufig von der Mutter ganz losreißt, daß sie auch da sich geltend macht, wo sie gar nicht mit irgend einem Interesse der Selbstsucht zusammenhängt, aus bloßer frevelhafter Lust an der Täuschung Anderer. Es wird auf diesem Wege dem Lügner wie zur andern Natur, mit der heiligen Gabe der Rede ein entsetzliches Spiel zu treiben, und indem er so Wesen und Erscheinung in seinem eignen Leben gänzlich auseinander reißt, wird ihm allmälig alle Wirklichkeit zum Unding und Gespenst, so daß er am Ende selbst nicht mehr zu unterscheiden vermag, was in seinem Leben Lüge und was Wahrheit ist.

Den hochmüthigen Haß und die niederträchtige Lüge also haben wir als die beiden Hauptäste zu betrachten, welche der kräftig herangewachsene Stamm der Selbstsucht her-

vortreibt. Als den Hassenden, den Menschenmörder von Anfang, sodann als den Lügner und Vater der Lüge bezeichnet der Erlöser den Teufel, Joh. 8, 44. Keime von Haß und Lüge sehen wir hervortreten als unmittelbarste Fortsetzung des geschehenen Sündenfalles, Genes. 3, 10. 13. Zu bestimmterer Gestalt sehen wir Beides sich entfalten, als das mit dem Sündenfall eingetretene Verderben sich zum ersten Brudermorde steigert, Gen. 4, 5. 8. 9.

Besitzt der Mensch die verhängnißvolle Macht, dieses sein einzelnes Ich zum absoluten Brennpunkte seines Wollens und Handelns zu machen, so vermag er dieß doch nicht auf absolute Weise, ohne Beziehung auf irgend ein Objekt außer ihm, zu thun. Daß eine solche Selbstsucht, in welcher es das Subjekt wirklich zur Ruhe in sich selbst, zur Befriedigung eines ungestörten Selbstgenusses brächte, mit dem Begriffe der Kreatur, eines Wesens, welches den Grund seines Seins nicht in sich selbst hat, unvereinbar ist (wie denn die Sprache schon durch den Namen Selbstsucht andeutet, daß in ihr das Geschöpf sich selbst eben nur sucht), dieß brauchen wir hier noch nicht näher zu erörtern. Für den Zweck dieser Untersuchung genügt es, darauf hinzuweisen, daß wir den Menschen in seiner gegenwärtigen Seinsweise, in seiner irdischen Entwickelung nur als ein Wesen kennen, welches nicht bloß von Gott, sondern auch von der umgebenden Welt vielfach abhängig und ihrer bedürftig ist. Wir finden uns ohne unser Zuthun in eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Verhältnissen zu einer Welt außer uns gestellt, und in unser Wesen ist in Beziehung darauf eine Fülle von Trieben gelegt, welche uns anspornen, die ihnen entsprechenden Güter zu suchen und uns anzueignen. Aber das Eine, das noth ist, ist die Gemeinschaft mit Gott, und von Gott ist uns die Bestimmung gegeben, alle jene

Verhältnisse des rein menschlichen Lebens nicht bloß diesem Einen als dem schlechthin Höchsten unterzuordnen, sondern sie zu dem Bewußtsein unsrer Gemeinschaft mit Gott in die innigste Beziehung zu setzen, mit demselben ganz zu durchdringen, und von hier aus sie so zu gestalten, daß sie als göttliche Ordnungen, als Offenbarungen göttlicher Gedanken sich darstellen. Ursprünglich nun sollte die Erfüllung dieses Berufes ganz durch die menschliche Selbstthätigkeit, wenn gleich natürlich, wie ja im Begriffe desselben liegt, in der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Gott bewerkstelligt werden. Nachdem aber der normale Gang der menschlichen Entwickelung durch das Dazwischentreten der Sünde gestört worden, kann jene Bestimmung des Menschen nur durch eine erlösende Einwirkung Gottes auf das innere Leben, weil nur durch Umkehr und Wiedergeburt desselben realisirt werden. Wenn einst der Mensch durch die Erlösung dahin geführt sein wird, seine Bestimmung ganz zu erfüllen, daß sein Leben nach allen seinen Momenten ein Gott geheiligtes (actu et explicite) ist, 1 Kor. 15, 28: dann hat er zugleich die irdische Welt sich wahrhaft unterworfen und angeeignet gemäß dem göttlichen Auftrage, der ihm von Anfang gegeben ist, Genes. 1, 27; im engsten, allseitigsten und unauflöslichsten Zusammenhange mit ihr stehend, ist er doch vollkommen frei von ihr durch die vollkommen realisirte Einigung seines Lebens mit Gott, welche ihn einerseits zur Theilnahme an der absoluten Freiheit Gottes von der Welt erhebt, und ihm andrerseits die Welt überall durchsichtig macht für den darin waltenden und sich offenbarenden Gott, so daß ihn die Hinneigung zu irgend einem Weltobjekt doch immer nur zu Gott führen und mit ihm in eine neue Beziehung der anschauenden Liebe setzen kann. Das erst ist die wahre Beherrschung der Welt und Natur durch den Geist des Menschen; was sich dagegen heut zu Tage häufig als solche geltend macht, die äu-

ßerliche Bewältigung der Natur durch Eisenbahnen, Dampfmaschinen u. dgl. verträgt sich nicht allein mit der sklavischen Abhängigkeit von der Natur, sondern führt, wenn es darauf Anspruch macht, für sich das Rechte und Ganze zu sein, gerades Weges zur höchsten Steigerung dieser Abhängigkeit.

Folgt nun der Mensch dem Reize der Selbstsucht, sich von Gott abzuwenden, um die Befriedigung, die nur in seiner Gemeinschaft zu finden ist, in sich selbst zu suchen, so vermag er doch nicht, wie wir oben gesehen haben, sich selbst zu ertragen und mit sich allein zu sein. Losgerissen von der ewigen Quelle seines Lebens, um sich selbst in seinem Fürsichsein zu suchen, ist er zu diesem Widerspruch verdammt, sich selbst rastlos zu fliehen, und sich an die Güter dieser Welt zu verlieren*). In einzelne Bezüge seiner bedürfnißreichen Natur zur Welt legt er all sein Begehren und Streben; einzelne irdische Güter, welche an ihrem Orte im Zusammenhange des Ganzen ihren bestimmten Werth haben, wagt er für sich selbst zur Unbedingtheit zu erheben; wodurch denn zugleich der Gebrauch und Genuß derselben nicht bloß aus seinen natürlichen Schranken heraustritt, sondern auch theilweise qualitativ verändert wird, neue Bestimmungen empfängt, welche der ursprünglichen Ordnung fremd sind. Ueberall zerrüttet und verkehrt der Mensch zugleich und in demselben Akt mit seinem Verhältnisse zu Gott auch sein Verhältniß zur Welt. Was er vorher in Freiheit sich aneignen und im Einklange mit

*) Apol. Conf. August. art. de pecc. orig.: aegra natura, quia non potest Deum timere et diligere, Deo credere, quaerit et amat carnalia (p. 54 ed. Rechenb.) Carnalia sind aber im Sinne der Apol. nicht bloß die Objekte der sinnlichen Begierde, sondern alles weltlichen und selbstischen Strebens. — Es ist ein tief bedeutsamer Zug in der Parabel vom verlornen Sohne, daß dieser, losgerissen vom Vater, dessen Knechte Brod die Fülle haben, in wüstem Weltleben und zuletzt in thierischem Genusse die Befriedigung sucht, und den Mangel und das Verschmachten im Hunger findet.

der höchsten und allumfassenden Bestimmung seines Daseins genießen und gebrauchen sollte und konnte, das wird jetzt Herr über ihn; die natürlichen Triebe seiner Seele, Potenzen, welche ursprünglich bestimmt sind, das menschliche Leben zu erregen und zu schärfen, und ihm in jenem Proceß der sittlichen Welteroberung und Weltbildung die einzelnen Bahnen zu zeigen, werden aus dem Gleichmaß ihrer harmonischen Bewegung herausgerissen und zu wilden Begierden und Leidenschaften entzündet. Leidenschaft — mit diesem Ausdruck bezeichnet die Sprache diese gestörten Zustände, wie sie das Leben des Menschen in mehr oder minder auffallender Gestalt überall darbietet, und deutet dadurch sinnvoll an, daß der Mensch in der Sünde sein freies, aktives Verhältniß zur Welt, zu dessen Entfaltung aus seinem ersten ursprünglichen Keime er bestimmt war, mit einem passiven Verhältniß, mit einer drückenden Abhängigkeit von den Dingen der Welt als Objekten seiner Begierde vertauscht habe. Indem er, selbst abgewandt von Gott, die Dinge der Welt als solche, wie sie ihm nun undurchsichtig geworden sind für die Alles ordnende, in Allem sich offenbarende Liebe und Weisheit Gottes — den κόσμος in dem Sinne, in welchem 1 Joh. 2, 15. der Ausdruck gebraucht ist, s. die treffliche Auslegung der Stelle in Lückes Kommentar S. 176. 177. — zu Gegenständen seines Strebens macht, verstrickt und verstockt sich dieses in ihnen; der Mensch meint sich ihrer zu bemächtigen, aber sie bemächtigen sich seiner.

So entsteht mit der Erregung der Selbstsucht zugleich überall in irgend einer besondern Richtung die Weltbegierde (ἐπιθυμία τοῦ κόσμου, 1 Joh. 2, 17., vgl. die ἐπιθυμίαι κοσμικαί, wie sich in ihnen die ἀσέβεια, die unmittelbarste That der Selbstsucht, fortsetzt, Tit. 2, 12.), der entschiedene Gegensatz gegen das freie Wollen in der Aneignung und den Gebrauch der weltlichen Dinge, welches in seiner Wahrheit eben

nur da möglich ist, wo die Welt als Offenbarung des lebendigen Gottes erkannt, gewürdigt und behandelt wird. Auch im Einzelnen erscheint das Werden der Sünde überall vermittelt durch irgend eine besondere Richtung der ἐπιθυμία, welche, zunächst noch außerhalb des wollenden Ichs in der Sphäre des niedern Lebens sich erhebend, dasselbe lockt und reizt, sie sich anzueignen oder vielmehr sich ihr hinzugeben, so daß aus diesem Eingehen des Willens in die ἐπιθυμία die Sünde geboren wird (ἕκαστος πειράζεται, ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος. εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν. Jak. 1, 14. 15. vgl. Röm. 7, 7. 8.

An welcher besondern Richtung dieser auf das Weltliche in seiner Losgerissenheit von Gott gerichteten Begierde die Selbstsucht sich entfaltet und fortentwickelt, dieß ist in Beziehung auf den Grad der darin enthaltenen Verschuldung an sich gleichgültig; die Verkehrtheit ist in der Herrschaft jeder dieser Richtungen wesentlich dieselbe, weil es eben im innersten Grunde die Selbstsucht des Geschöpfes ist, die sich in allen gleichmäßig geltend macht.*) Weshalb denn auch Johannes, wo es ihm

*) Darum hat es auch, hier wenigstens, wo wir nur erst die allgemeinsten Bestimmungen des Begriffes der Sünde erkennen wollen, kein besonderes Interesse für uns, ein Eintheilungsprincip im Objekt der ἐπιθυμία τοῦ κόσμου zu suchen, um darnach die Hauptrichtungen derselben darzustellen. 1 Joh. 2, 16. ist es gewiß nicht, wie oft angenommen wird, auf eine erschöpfende Theilung dieser ἐπιθυμία abgesehen, s. die Erklärung der einzelnen Ausdrücke in Lückes Kommentar z. d. St., wo ich mit meinem verehrten Freunde nur darin nicht übereinstimmen kann, daß er den Johanneischen Gebrauch des Wortes σάρξ dem Paulinischen, der doch wohl überall, wo er in ethischer Beziehung vorkommt, auch an den dort angeführten Stellen, ein umfassenderer ist, gleichsetzt. — Die schwierigen Ausdrücke dieses Johanneischen Ausspruches, welche auf den ersten Blick an Manichäismus mehr als bloß anzustreifen scheinen, lassen sich nun, nach der obigen Feststellung des Begriffes des κόσμος, ganz streng festhalten. Was der Apostel unter dem πᾶν τὸ ἐν

besonders darauf ankommt, die Verwerflichkeit eines von dieser falschen Weltliebe beherrschten Lebens hervorzuheben, darauf hinweist, daß es von der Liebe Gottes entblößt sei, 1 Joh. 2, 15., und Jakobus in gleichem Zusammenhange es als Feindschaft gegen Gott bezeichnet, Jak. 4, 4. Es wird später erhellen, daß der Ausspruch des Apostel Paulus, Röm. 8, 7., ganz dieselbe Abzweckung hat. Indessen ist es bei der eigenthümlichen, Geist und Natur vereinenden Stellung, welche dem Menschen auf der Stufenleiter der Weltwesen angewiesen ist, sehr begreiflich, daß unter den verschiedenen Gestaltungen der selbstischen Weltbegierde ihm besonders die sinnliche Lust gefährlich werden und in dem von jener beherrschten Leben sich am weitesten ausbreiten mußte. Diese geeinte Zwienatur, diese Dualität in der Einheit des menschlichen Wesens, wodurch dieses, wie schon Theodor von Mopsuestia erkannte, als das Band zweier Welten, des Unsichtbaren und des Sichtbaren, des Geistes und der Natur, sich darstellt, ist gleichsam die verletzbarste, dem Angriff am meisten ausgesetzte Stelle für die Einheit auflösende Macht der Sünde; doch muß dem theilweisen Zerreißen dieses Bandes, der ersten Auflehnung der sinnlichen Natur gegen den Geist immer eine Verkehrung und Zerrüttung

τῷ κόσμῳ versteht, erläutert er selbst durch die darauf folgenden Beispiele; es sind die verschiedenen Richtungen der ἐπιθυμία, wie sie alle auf den κόσμος sich beziehen, ihm angehören, zunächst ihrer Erscheinung nach. Aber auch in ihrer Wurzel; sie stammen nicht vom Vater, aus dem Leben in seiner Gemeinschaft, sondern aus der Welt, insofern sie durch den Abfall des Menschen von Gott zur Selbstsucht für sein gestörtes Bewußtsein gleichsam ihre Kontinuität mit Gott verloren, insofern sie für ihn aufgehört hat, zu sein, was sie ursprünglich war, manifestirendes Organ Gottes, Röm. 1, 20. — d. h., insofern sie κόσμος ist. Diese subjektive Aufhebung des Zusammenhanges der Welt mit Gott ist dem Begriffe nach das Vorangehende; nun erst, in ihrem Losgerissensein von Gott, erregen die weltlichen Dinge dem Menschen die falsche, leidenschaftliche Begierde in ihren mannigfaltigen Richtungen.

in der Sphäre des Geistes selbst vorangegangen sein. Es ist die Entzweiung des Menschen mit Gott durch die Selbstsucht, welche sich in ihm selbst als Entzweiung zwischen den beiden Seiten seines Wesens reflektirt. Ist der Geist des Menschen abgefallen von Gott, so fällt die Natur vom Geiste ab; will dieser nicht mehr in freier Hingebung Organ sein für Gott, so weigert sich nun auch jene, ihm als Organ zu dienen. Wenn sonst die sinnliche Natur jede vom erkennenden und wollenden Geiste ausgehende Bewegung bereitwillig aufnahm und mit Leichtigkeit fortpflanzte, so ist sie jetzt zu einer selbstständigen Macht, dem Geiste gegenüber, mit einem eignen Gesetz ihrer Wirksamkeit (dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσι, Röm. 7, 23.), mit einem eignen, für sich bestehenden Zusammenhange ihrer Triebe und Regungen und den Aeußerungen derselben geworden; so daß oft die höchsten Momente des geistigen Lebens, die edelsten Entschlüsse gar nicht mehr die Macht haben, sich nach außen zu verbreiten, sich die sinnliche Seite des Lebens anzueignen, ihre schlimmen Gewohnheiten zu durchbrechen. — Der weitere Fortschritt in dieser Zerrüttung ist, wenn an die Stelle der Zertrennung und des Streites zwischen Geist und Sinnlichkeit wieder eine Einheit tritt, aber eine falsche, auf den Kopf gestellte, wenn Wille und Verstand sich zu stets bereiten Organen für die sinnlichen Triebe und Begierden entwürdigen. —

Es ist schon in Vorstehendem angedeutet, daß eben diese vielgestaltige Weltlust es ist, an welcher das Princip der Selbstsucht sich fortschreitend entwickelt, welche ihm immer auf's neue Stoffe zuführt, die es aufreizen und in Thätigkeit setzen. Denn das ist die allgemeine Eigenschaft der Objekte der Weltbegierde, daß ihr Besitz, soweit er dem Einen zu Theil wird, den Andern ausschließt. Um auch geistigen Besitz, Güter der Erkenntniß, Werke der Kunst, zum Gegenstande ihres isolirenden Strebens, ihres neidischen Ausschließens der Gemeinschaft zu machen, muß

die Selbstsucht schon eine außerordentliche Macht über das Gemüth gewonnen haben, und eben dieß ist ein merkwürdiges Zeichen, bis zu welchem Aeußersten von Verkehrtheit und Unnatur die Selbstsucht zu führen vermag, daß sie auch Besitzthümer, die ihrer Natur nach durchaus nichts Ausschließendes haben, in ihre Kreise zu ziehen strebt. Die Güter des äußern Lebens dagegen, Reichthum, sinnlicher Genuß, äußere Ehre, bieten der hervorbrechenden egoistischen Gesinnung sich wie von selbst dar als ein geeigneter Stoff, an dem die auflodernde Flamme sich nähre und ausbreite, Jak. 4, 1. 2. Ist einmal in einer dieser Richtungen die leidenschaftliche Begierde in uns entzündet, so sehen wir uns auch genöthigt, Andre zurückzudrängen, um uns selbst in Besitz zu setzen. Sollen wir unsre partikulären Zwecke erreichen, so dürfen die Bedenklichkeiten jener zartern, innerlichern Gerechtigkeit, die nur da waltet, wo die Liebe mächtig ist, uns nicht mehr hemmen in unsern Bestrebungen. Und so verwickeln wir uns mit den Ansprüchen andrer Einzelner in immer neue und immer härtere und feindseligere Kollisionen, in denen die Selbstsucht ihre Herrschaft über alle Gebiete des Lebens immermehr ausbreitet und befestigt.

Nichts desto weniger ist es grade dieser Zusammenhang zwischen Selbstsucht und Weltbegierde, welcher das menschlich Böse in seiner Entwickelung zum diabolisch Bösen, zur bewußten Selbstvergötterung und weiter zum flammenden Hasse gegen Gott und gegen alle Kreatur, hemmt und aufhält. Indem das Princip der Selbstsucht sich durch Vermittelung der Weltbegierde nach ihren mannigfaltigen Richtungen irdisch realisirt, werden ihm diese zugleich zur Verhüllung;*) in diesem

*) Auch die theologische Betrachtung des Bösen hat sich von dieser Verhüllung nicht selten täuschen lassen, und sie für das Wesen der Sache selbst genommen, z. B. in der oben besprochenen Erklärung der Sünde als conversio a majori bono ad minus bonum, insofern unter letzterm die äußern Objekte der Begierde verstanden werden.

unabläſſigen Treiben und Jagen nach den einzelnen Objekten der Begierde wird die Seele nur ſelten es recht inne, daß ſie ſich zu ihrem eignen Götzen gemacht hat. Dieſe relative Bewußtloſigkeit der Kinder dieſer Welt über das eigentliche Princip ihres Lebens begründet allerdings eine Milderung ihrer Schuld, welche dann erſt ihren höchſten Gipfel erſteigt, wenn der Menſch durch die Hüllen des weltlichen Treibens hindurch den entſetzlichen Kern der Sünde, die Selbſtſucht, erkennt, ohne nach der Zerſtörung deſſelben in ſich zu ſtreben. Und hier iſt es unter den verſchiedenen ἐπιθυμίαις κοσμικαῖς beſonders die auf ſinnliche Luſt gerichtete Begierde, deren Herrſchaft vorzüglich geeignet iſt, jene Bewußtloſigkeit zu unterhalten, während die Leidenſchaften des Geizes, der Herrſchſucht, der Ehrſucht ungleich dünnere Schleier ſind, welche die finſtre Geſtalt der Selbſtſucht nur leicht verhüllen. Indem jene, ganz im Augenblicke lebend, nur den eignen Genuß verfolgt, kommt ſie mit den Rechten oder auch mit den gleichen Beſtrebungen Anderer, ſo lange es ihr nur an Mitteln des Genuſſes nicht fehlt, nicht nothwendig unmittelbar in Kampf, ſondern erfreut ſich wohl eher des gemeinſamen Treibens.*) Dieſe dagegen ſehen ſich genöthigt, den gleichen Beſitz in Andern zu negiren und ihm entgegenzuarbeiten, ſo daß ſie dabei nicht bloß den Impulſen des Augenblickes folgen, ſondern einen höhern und feſtern Standpunkt wählen zu planmäßiger Umfaſſung und Beherrſchung

*) Die Leidenſchaften der Sinnlichkeit ſind in der Regel geſellig, die der Herrſchſucht, Ehrſucht, des Geizes ungeſellig. In aller Geſelligkeit aber, auch in ihren verderbteſten Formen, liegt immer noch für den Menſchen eine Gegenmacht gegen die Steigerung des ſittlichen Verderbens bis zum äußerſten Gipfel. — Bellarmin ſpannt den Unterſchied bis zu der Behauptung: durch jene Leidenſchaften werde der Menſch dem Thiere, durch dieſe den Dämonen ähnlich, lib. II. de statu peccati cap. 2. Ein ähnlicher Gedanke kommt in Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft vor, S. 16 — 18. (zweite Aufl.)

eines größern Ganzen. Wirkt das Böse als Centrum eines größern Kreises, muß es sich komplicirterer Mittel bedienen, um seine Absichten zu erreichen, so wird es dadurch in der Regel nicht nur getrieben, sich mehr zu verhüllen, sondern auch sich zu vertiefen.

Daher die nicht seltene Erscheinung, daß Menschen, welche übrigens ganz von roher Sinnlichkeit beherrscht werden, nicht bloß im Allgemeinen eine gewisse gutmüthige Theilnahme an Anderer Wohl und Weh, welche natürlich höchst oberflächlicher Art ist, besitzen, sondern unter Umständen sogar edelmüthiger Aufopferungen des eignen Interesses sich fähig zeigen. — Es liegt eine tiefe Wahrheit in Hamanns naiv ausgedrücktem Gedanken, daß die sinnliche Bedürftigkeit unsrer Natur uns erhalten habe, während höhere und leichtere Geister ohne Rettung gefallen seien.*) Allerdings findet das Princip der Selbstsucht an der schweren irdischen Leiblichkeit eine hemmende Schranke, von der es gehindert wird, seine finstre dämonische Tiefe im diesseitigen Leben des Menschen ganz zu enthüllen. Ist die Selbstsucht ein feines, geistiges Gift, so erhält es hier gleichsam einen Zusatz grober, irdischer Stoffe, der den Proceß seiner Verbreitung durch alle Adern und Nerven des innern Lebens aufhält und erschwert. Vermöge dieser seiner sinnlichen Natur befindet sich der Mensch in einer vielfach verzweigten Abhängigkeit von Seinesgleichen und von der äußern Natur, und eben diese Abhängigkeit läßt das Princip der innern Isolirung nicht zu der Energie gelangen, die es in höhern Regionen der Weltwesen zu offenbaren vermag. Die Macht des Bösen, die in der kräftigen und vollkommen bewußten Koncentration aller ihrer Elemente den Menschen, der sich ihr hingegeben, in den Abgrund rettungslosen Verderbens hinabstürzen würde, wird im

*) Werke, B. 1, S. 148.

fortwährenden Drange des vielbedürftigen sinnlichen Lebens gezwungen, sich in die unendliche Mannigfaltigkeit einzelner verkehrter und nichtiger Bestrebungen zu zersplittern. Und so hält dieselbe schwache Sinnlichkeit, die der konstanten, immer sich gleich bleibenden Vereinigung aller Kräfte des Menschen im Guten hemmend entgegentritt, ihn nicht minder von der höchsten Energie der Selbstkoncentration im Bösen zurück.

Eben daraus erklärt es sich auch, daß in Menschen, deren ganzes Leben ein Bild der tiefsten sittlichen Zerrüttung zeigt, in welcher alles Pflichtgefühl verschlungen ist von dem rastlosen Treiben der Selbstsucht, sich zuweilen ein Rest des Sittlichen grade in diejenigen Lebensgebiete gerettet hat, welche sich unmittelbar an die sinnliche Seite unsers Wesens anschließen, namentlich in das Gebiet des Familienlebens. Nach außen jeder Ungerechtigkeit, jedes Frevels fähig, üben sie gegen die Ihrigen nicht selten eine sich selbst vergessende Liebe, eine aufopfernde Treue. Allerdings haben solche Erscheinungen nur einen sehr untergeordneten sittlichen Werth; die Familie ist dem Menschen hier im Grunde nur ein erweitertes Ich; aber immer ist doch darin ein ethisches Moment anzuerkennen, daß er dadurch zu einer Erweiterung seines Ichs (welche, um dieß zur Verhütung eines Mißverständnisses zu bemerken, in der sinnlichen Geschlechtsliebe an sich noch nicht liegt) gebracht wird, zu einer solchen Erweiterung, die sich in Handlungen zu offenbaren vermag, in denen er das Interesse seines Einzel-Ichs wirklich verleugnet. So setzt auch hier die sinnliche Natur des Menschen der Vollendung des sittlichen Verderbens eine Schranke entgegen, die denn zugleich wieder ein Anknüpfungspunkt für die Restitution ist. —

Wie dieselben wesentlichen Momente des Fortschrittes, welche uns unsre bisherigen Untersuchungen in der Entwickelung der Sünde innerhalb ihrer ursprünglichen Sphäre aufgezeigt haben, auch in der Sünde des Erkennens uns entgegentreten, dür-

fen wir nur zum Schlusse dieses Buches mit wenigen Worten andeuten, weil eine tiefer eingehende Erörterung dieses Gegenstandes uns zu bedeutenden Anticipationen aus dem dritten Buche nöthigen würde. Von einer Sünde des Erkennens kann freilich nur die Rede sein, insofern aus dem Centrum des Willens, in welchem die Entscheidung über die Richtung des ganzen Lebens liegt, in das Gebiet des Erkennens die Verkehrung eingedrungen ist, so ungerecht es übrigens oft im einzelnen Falle sein würde, wenn man aus dem abirrenden Denken sofort auf eine besondere Verkehrung des Willens zurückschließen wollte. Die bei weitem gewöhnlichste Form, in der die Sünde des Erkennens sich offenbart, ist die Tyrannei der sinnlichen Vorstellung und des irdischen Verstandes, der träge Aberglaube an diese sinnliche Welt und Natur als die höchste und gewisseste Realität und das Maß aller andern. Diesem Aberglauben huldigt die ungeheure Masse der gegen alles Höhere, Uebersinnliche gleichgültigen Menschen, oft unter dem Gewande einer ausgezeichneten Geistesbildung; zu philosophischem Bewußtsein erhoben macht er sich besonders in den naturalistischen und materialistischen Denkweisen geltend. Der innerste Kern dieser Denkweisen ist immer die Selbstsucht des einzelnen Ichs; der zufällige Inhalt seines Lebens soll eben auch das Wahre und Gewisse sein; allein der Anspruch dieses Ichs auf unbedingte Geltung erscheint hier noch in einer gewissen Verhüllung für das eigne Bewußtsein, weil dieser Anspruch durch die ablenkende Richtung auf ein Aeußerliches vermittelt ist. Diese Hüllen lösen sich, wenn das Subjekt zwar eine über das bloß Sinnliche hinausliegende Wahrheit anerkennt, aber sich für deren Erkenntniß ganz selbst genügt, wenn die Vernunft, wie sie in diesem Einzelnen ist, mit allen den Trübungen und Verkehrungen, die ihr in dem natürlichen Zustande des Menschen anhaften, die absolute Norm aller Wahrheitserkenntniß, ja, selbst der Quell derselben, so weit ihrer dieser Ein-

zelne zu bedürfen meint, sein will — eine Denkungsart, wovon grade unsre Zeit wie in ihrer Litteratur, so im Leben uns unzählige Exemplare vorführt. Zum philosophischen Bewußtsein erhoben entwickeln sich daraus die subjektiv idealistischen Systeme im weitern Sinne des Wortes, mögen sie sich nun vorherrschend kritisch oder dogmatisch verhalten. Die Gestalt des intellektuellen Lebens ist hier offenbar eine edlere, höhere, als dort; aber die Verderblichkeit dieser Entartung ist keineswegs geringer; droht dort der Geist in Niederträchtigkeit und dumpfe Brutalität zu versinken, so ist er hier auf dem graden Wege zur zügellosesten Anmaßung, zur dämonischen Frechheit der Selbstvergötterung. Die äußerste Konsequenz dieser Richtung ist, wenn das einzelne Subjekt sich die Wahrheit, die ihm gelten soll, selbst erst machen, setzen will, wenn es ein Bewußtsein hat von dieser willkürlichen Macht seiner Dialektik, und sich negirend und ironisch gegen alles Feste, Allgemeingültige wendet. Auf der oben bezeichneten ersten Stufe dieser Richtung hatte doch die subjektiv beschränkte und zerrüttete Vernunft im Einzelnen noch die Meinung von sich, durchaus ein Allgemeines sein, dasselbe, was auch alle andern Menschen besitzen; hier aber ist auch diese Meinung abgethan, und der Einzelne spreizt sich als Einzelner zur Absolutheit auf. Solche verzerrte Gestalten des Denkens hat nicht bloß die Sophistik des Alterthums, sondern auch die neueste und allerneueste Zeit reichlich hervorgebracht. Auch ist es gewiß keine wahre und gründliche Hülfe gegen die ausschweifende Subjektivität der Zeit, sondern gehört im Wesentlichen noch demselben Standpunkt an, wenn an die Stelle des einzelnen Subjektes der menschliche Geist überhaupt tritt, und nun in das spekulative Erkennen desselben alle Wahrheit, der absolute Inhalt mit seiner absoluten Form, als Eigenthum gesetzt wird.

Darin aber stimmen alle diese einander sonst entgegengesetzten Verkehrungen des Erkennens überein, daß sie zu dem einfachen

Glauben an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo den Zugang versperren, sei es nun durch stumpfe Gleichgültigkeit, oder weil der Geist die Güter, die ihm das Evangelium irgend bieten könnte, schon anderweitig zu besitzen meint. —

Uebergang.

Diejenigen machen es sich in der That sehr leicht mit ihrer philosophischen Weltbetrachtung, welche das größte Räthsel der Welt, das Vorhandensein des Bösen, dadurch zu lösen meinen, daß sie das Nachdenken darüber verbieten. Sie klagen über die Peinlichkeit dieser Betrachtungen, die sich der Nachtseite des Lebens geflissentlich zukehren; sie finden es natürlich, daß die Finsterniß nur um so unermeßlicher erscheint, je unverwandter man den Blick auf sie richtet, und rathen uns darum, unser Interesse abzuwenden von der Frage nach dem Bösen und seinem Ursprunge, weil die Beschäftigung damit nur dazu dienen könne, uns in düstre Schwermuth zu versenken. Wie gern möchten wir dem wohlgemeinten Rathe folgen, wenn nur Novalis Recht hätte mit seiner kühnen Behauptung, die sich leider eben so wohl Karpokrates, als J. G. Fichte aneignen könnte, daß ein Mensch, der plötzlich wahrhaft glaubte, er sei moralisch, es auch sein würde. Aber wie den Vogel Strauß sein bekannter Kunstgriff vom Pfeile des Jägers nicht errettet, so macht das bloße Verschließen der Augen vor dem Bösen es nicht verschwinden, sondern liefert uns nur um so sicherer in seine Gewalt. Um den Feind zu überwinden, muß man vor Allem ihn kennen, und grade jene Klage über die Peinlichkeit solcher Betrachtungen zeugt am lautesten davon, wie gefährlich es ist, sich ihnen zu entziehen.

Haben wir uns darum nicht gescheut, im ersten Buch das Böse, wie es uns entgegentritt im menschlichen Leben, fest in's

Auge zu fassen, haben wir den entsetzlichen Kern der Sünde uns nicht verborgen, so drängt sich uns nun mächtig die Frage auf: Woher in der von dem allmächtigen und heiligen Gott geschaffenen Welt ein Zwiespalt, der das menschliche Leben bis in seine innersten Tiefen durchdringt? Das Dasein dieses Zwiespaltes ist kein Phantom, womit eine melancholische Lebensansicht uns ängstigen will, sondern eine unleugbare Thatsache; so läßt sich auch die Frage nach dem Ursprunge, nach den Bedingungen, auf denen die Entstehung desselben beruht, nicht abweisen. Wenn wir auch nur die Sünde ganz für sich betrachten, von allen ihren Wirkungen außerhalb ihrer eigentlichen Sphäre, der des Willens, absehend, muß es uns nicht als etwas durchaus Widernatürliches und Unbegreifliches erscheinen, daß das Geschöpf einen Willen hat, der dem des Schöpfers entgegengesetzt ist, Willensakte, in denen es sich eine absolute Selbstständigkeit anzumaßen wagt? Ist nicht eben dadurch das Dasein des Menschen schon unmittelbar, er mag es fühlen oder nicht, ein unselig zerrissenes, seine thatsächliche Wirklichkeit mit seinem wahren Wesen in zerstörendem Widerspruch?

Und überschreitet unsere Betrachtung diesen innersten Kreis, wie drängt uns nicht bloß eine zahllose Menge einzelner Erscheinungen, sondern die ganze Gestalt des menschlichen Lebens die schmerzliche Ueberzeugung auf, daß die Sünde nichts Wirkungsloses ist, daß alle Gebiete dieses Lebens ihre zerrüttende, verwüstende Macht erfahren haben. Derselbe nächtliche Schatten, derselbe verhängnißvolle Kampf zwischen Licht und Finsterniß, den uns die Geschichte im Großen und Ganzen zeigt, folgt uns auch in die engsten Verhältnisse der menschlichen Gemeinschaft wie in das innere Leben des Einzelnen, und auch da, wo wir ihn am wenigsten ahnen, wo nur Friede und Harmonie zu herrschen scheint, zerreißt oft plötzlich der trügerische Schleier, und enthüllt unserm Blicke eine tiefe Zerrüttung. Und

wollen wir uns zur Natur flüchten, um bei ihr dieses quälenden Zwiespaltes zu vergessen, so tritt er uns auch hier in tausend widrigen Abbildern entgegen. Was uns hier am bedeutendsten erscheint, sind nicht die zwar überwundenen, aber doch nie ganz verschwindenden Schwankungen und Störungen im Wirken der kosmischen Grundkräfte, welche eine unbefangene Naturbetrachtung sich nicht ableugnen kann; es ist auch nicht die Macht, welche Entartung, Krankheit und Tod im ganzen Naturleben, so weit es uns bekannt ist, ausüben: sondern dieß ist es, daß die Natur in den Gebieten, in denen sie dem Menschen am nächsten kommt, namentlich in dem höhern Thierreich, uns eine Menge Erscheinungen zeigt, deren unheimliche Verwandtschaft mit dem menschlich Bösen nicht zu verkennen ist, und von denen wir uns mit einem dem sittlichen Abscheu ähnlichen Gefühl des Grauens abwenden. Selbst die Gestaltungen des Bösen, die uns in der Menschenwelt am schmerzlichsten verletzen, Geiz und Neid, Falschheit und Tücke, wilde Mordlust und eine mit den Qualen ihrer Opfer spielende Grausamkeit, müssen wir in der Natur als feste, beharrende Charaktere einzelner Thiergattungen wiederfinden.

So lehrt uns denn ein tiefes, selbst von gewohnter oberflächlicher Betrachtung nicht ganz zu verdrängendes Bewußtsein, daß Alles, was uns sonst stört und verwirrt im irdischen Leben, hier, im Dasein des Bösen, seine eigentliche Wurzel haben muß; die Frage nach dem Ursprung der Sünde, die Frage, wie der Mensch dazu komme, sich selbst so furchtbar zu zerrütten, wird uns zum Gordischen Knoten, in welchen alle andern Knoten der Erkenntniß sich unauflöslich verschlingen.

Und wenn die geschichtliche Offenbarung Gottes uns auf der einen Seite die Gewißheit giebt, daß mit dieser Zerrüttung zugleich auch ihre unseligen Folgen in die Aeonen eines zukünftigen Daseins hinüberreichen, und auf der andern Seite uns verkündigt, doch nicht bloß verkündigt, sondern durch die

größte Thatsache, durch die Sendung des eingebornen Sohnes zu unsrer Erlösung, beweist, daß der heilige und allmächtige Gott die Liebe ist, so muß grade auf das christliche Denken die Schwierigkeit dieser Frage mit doppeltem Gewicht fallen. Ja, diese Schwierigkeit steigert sich auf den höchsten Gipfel, wenn wir die Art erwägen, wie der Sohn Gottes die Erlösung des menschlichen Geschlechtes vollbringen muß — durch einen Tod, den selbst der Unglaube an dessen erlösende Bedeutung, dadurch auf seine Weise Zeugniß gebend von der Wahrheit, „die jämmerlichste Geschichte von der Welt" genannt hat. Wie unausdenkbar schlimm, sagen wir uns, muß die Sünde sein, wenn sie in eine Welt, welche die Offenbarung der ewigen Liebe ist, einen so tiefen und unheilsvollen Zwiespalt zu bringen vermag, wenn ihre Sühnung nur durch ein Leiden vollbracht werden kann, welches dem Sohne Gottes den Angstruf auspreßt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? — aber wer löst uns nun das Räthsel, wie eine so große Entfremdung von Gott im Menschen hat entstehen können?

Wir wollen hier nicht entscheiden, ob es vielleicht eben im Begriffe der Sünde liegt, daß eine Lösung, die das Räthsel als solches vernichtete, hier nicht zu erwarten ist; vermöchte aber die Betrachtung auch nur zu der Einsicht zu führen, daß und warum eine solche Lösung unmöglich ist, die den finstern Abgrund, in welchem die Sünde geboren wird, in lauter Licht und Klarheit verwandelt, so müßte doch auch dieses Resultat schon höchst gewinnreich sein für die ganze Weltbetrachtung.

Darum hat dieses große Problem denn auch von jeher den sinnenden Geist beschäftigt, nicht bloß den Theologen und Philosophen von Profession, sondern Alle, welchen es überhaupt Bedürfniß ist, die wahre Bedeutung des menschlichen Daseins zu ergründen. Und mit Recht; so gewiß die religiös ethischen Interessen des menschlichen Geistes die schlechthin höchsten sind, so

gewiß kann eine Weltansicht, welche die Frage nach dem Ursprunge der Sünde ganz zu umgehen oder als eine untergeordnete bei Seite zu schieben sucht, nicht anders als höchst dürftig und abstrakt ausfallen.

Ehe wir darum in unsrer positiven Darstellung von der allgemeinen Entwickelung des Begriffes der Sünde zur Aufsuchung ihres Ursprunges fortschreiten, scheint es angemessen, einen prüfenden Blick zu werfen auf die verschiedenen Theorien zur Erklärung dieses Ursprunges, welche in unserer Zeit entweder durch innern Gehalt oder durch äußere Verbreitung besondere Beachtung fordern. Freilich stehen die meisten dieser Theorien in dem Zusammenhange philosophischer Systeme, welche, gälte es eine vollständige Prüfung jener, ihren wesentlichen Momenten nach dargelegt werden müßten. Indessen wird es uns wohl um so mehr erlaubt sein, uns hier zu beschränken, da unser Standpunkt überall der theologische ist, und wir mithin auch gar nicht gemeint sind, diese Theorien nur an sich selbst und ihrer Konsequenz innerhalb jenes größern Zusammenhanges zu messen, sondern vornehmlich an den unerschütterlichen Thatsachen des sittlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Offenbarung Gottes. Und diese Thatsachen wird christliche Theologie, so lange sie auf Glauben und Gesinnung ruht — und nur so lange führt sie ihren Namen mit Recht, — nimmermehr einer Dialektik Preis geben, welche unter stetem Betheuern, sie bloß in den allgemeinen Fluß des Gedankens bringen zu wollen, darauf ausgeht, sie aufzulösen und zu verflüchtigen.

Zweites Buch.

Prüfung der vornehmsten Theorien zur Erklärung der Sünde.

Erste Abtheilung.

Die einzelnen Theorien.

Erstes Kapitel.

Ableitung der Sünde aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes.

Das erste, was sich denen darbietet, die uns die Entstehung der Sünde begreiflich machen wollen, ist der Begriff der metaphysischen Unvollkommenheit, wie sie an dem Geschöpf als solchem haftet. Dem Geschöpf kann eine absolute Vollkommenheit nicht zukommen, sonst wäre es Gott. Er allein ist der Unendliche; dem Geschöpf ist Endlichkeit und Beschränkung wesentlich. Seiner Kraft und seinem Wissen sind bestimmte Grenzen gesetzt; es ist einer Entwickelung in der Zeit und damit der Veränderung seiner Zustände unterworfen; es findet sich mannigfach abhängig von der Außenwelt, welche bald einen fördernden, bald einen hemmenden Einfluß auf sein Leben ausübt. Vermöge dieser ursprünglich an seinem Wesen haftenden Unvollkommenheit macht sich in seinem Verstande neben der Erkenntniß der Wahrheit der Irrthum, in seiner Empfindung neben der Lust die Unlust und der Schmerz geltend; darf es uns befremden, daß auch im Gebiete des Willens das Gute nicht vollkommen, sondern mangelhaft, also mit Sünde gemischt erscheint? Müßten wir uns bei einem endlichen und minder vollkommnen Wesen nicht vielmehr darüber verwundern, wenn es im Drange des Lebens und unter dem immerwährenden Anströmen vielfacher Er-

regungen immer das Rechte träfe, als wenn es häufig auch das Unrechte und Falsche trifft*)?

Wir haben den Vortheil, uns bei der nähern Beleuchtung dieser Ansicht, nach welcher der ursprüngliche Quell des Bösen in der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes liegt, an einen allgemein anerkannten Vertreter derselben halten zu können, an Leibnitz, der sie in seiner Theodicee mit dem umsichtigsten Scharfsinn und in den mannigfaltigsten Wendungen entwickelt. Seine Meinung ist natürlich nicht, daß aus dem von dem Begriff der Kreatur unzertrennlichen malum imperfectionis für sich allein überall das malum morale entspringen müsse. Dagegen würde ja schon die offenkundige Thatsache zeugen, daß das Böse nicht bei allen Geschöpfen, und daß es unter den uns durch Erfahrung bekannten grade nur bei den vollkommensten vorkommt. Leibnitz verkennt keineswegs, daß die Entstehung des malum morale gewisse Vollkommenheiten, höhere Vermögen, Verstand und Willen, zu ihrer Voraussetzung hat. Aber nicht aus dem Positiven dieser Vermögen, sondern aus den Einschränkungen, die nothwendig an ihnen haften, sofern sie Kreaturen zukommen, entspringt ihm das Böse. Der Wille des Menschen

*) So ungefähr äußert sich Bockshammer in seiner Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens, S. 115. Zu den Widersprüchen, an denen diese Schrift eben so reich ist, als antreffenden und sinnreichen Gedanken, gehört auch dieß, daß der Verf. sich hier sogar zu der Behauptung verirrt, der immer gleich gesetzmäßige und richtige Gang eines Menschenlebens würde ein nicht unbedeutender Einwurf gegen die Wirklichkeit der Freiheit sein; während er doch sonst beweist, daß ihm ein besserer Begriff von der Freiheit nicht fremd ist. — Noch schneidender wird der obige Gedanke ausgesprochen in Jacobis Allwill, wo wir aufgefordert werden, anstatt zu fragen: wo kommt das Unvollkommene, Nichtige und Böse her? (es ist für diesen Standpunkt charakteristisch, daß er auf gehörige Unterscheidung der Begriffe des Unvollkommnen und des Bösen sich nicht einläßt) die Frage vielmehr umzukehren, und uns zu wundern, daß endliche Geschöpfe fähig sind nach Wahrheit zu fragen, das Gute sich selbst zu gebieten, und auf Glückseligkeit Anspruch zu machen. S. 132.

ist seiner Natur nach ein veränderlicher, und wird nicht bloß von adäquaten, sondern auch von dunkeln und verworrenen Vorstellungen inklinirt*). Insofern nun in jeder Sünde etwas Reelles ist, ein bestimmtes Zusammentreffen von Umständen, durch die sie erst möglich wird, eine bestimmte Kraft, die sich darin äußert, wird sie, wie alles Reelle in der Kreatur, durch die erhaltende Thätigkeit Gottes, welche als continua creatio zu denken ist, hervorgebracht (concursus Dei physicus**). Das Formale der Sünde aber ist eine bloße Privation — daß der Wille bei den untergeordneten Gegenständen des Begehrens stehen geblieben, nicht zu den höhern fortgegangen ist — und hat eben darum keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens***). Wenn diese nun ursprünglich in der wesentlichen Einschränkung aller Kreatur enthalten ist, so geht doch die wirkliche Sünde nicht mit strenger Nothwendigkeit daraus hervor, sondern weil ihre Entstehung durch den Willen vermittelt ist, auf zufällige Weise†). Die metaphysische Unvoll-

*) Th. 1, §. 20. §. 44. f. Th. 3, §. 288. f. §. 309. f.

**) Th. 1, §. 27 f. Th. 3, §. 376.

***) Th. 1, §. 20. 33. Th. 2, §. 153. In dieser Behauptung hat die Theodicee zu Vorgängern nicht bloß die Scholastiker, vgl. besonders Thomas, Summa theol. prima secundae, qu. 75, art. 1, sondern schon den Augustinus, de civit. Dei, lib. XII, c. VII., wo übrigens der Gedanke durch ein Wortspiel mit dem Doppelsinn von deficere verdunkelt wird.

†) Th. 1. §. 20. 34. Th. 2, §. 120. 156. Th. 3. §. 287. 387. Ueber diesen Punkt äußert sich Leibnitz ziemlich schwankend und ungleich, indem er den Menschen bald als ursprünglich geneigt und bereit zur Sünde, und diese als eine natürliche Folge seiner eingeschränkten Natur darstellt, z. B. Th. 1. §. 28. Th. 2, §. 155, bald wieder aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes nur die Möglichkeit der Sünde abgeleitet wissen will, so daß diese nur auf zufällige Weise wirklich wird; so in den oben angeführten Stellen. (Der Widerspruch fällt besonders in die Augen bei Vergleichung von §. 120. mit §. 155.) Dürften wir es mit den Ausdrücken letzterer Art streng nehmen, hätte nach dieser Ansicht der Wille der intelligenten Kreatur trotz jener metaphysischen Unvollkommenheit die Macht, sich eben so gut von

kommenheit der Kreatur ist selbst wieder nur eine Privation, mithin nichts von Gott Hervorgebrachtes, sondern eine im Begriff der Kreatur liegende Grenze ihrer Receptivität für die Realitäten oder Vollkommenheiten, welche ihr Gott mittheilen will*). — Dem schöpferischen Willen Gottes stellt der göttliche Verstand die von seinem Willen unabhängige, denselben in seiner Thätigkeit leitende Region der ewigen Wahrheiten, die zu realisirenden Ideen möglicher Welten dar. Da nun wegen der Vollkommenheit Gottes angenommen werden muß, daß er unter allen diesen möglichen Welten keine andere als die beste auswählt, um sie zur Wirklichkeit zu erheben, und da in der wirklichen Welt, wie sie von Gott geschaffen und geordnet ist, die Sünde sich findet: so muß dieselbe auch in dem bestimmten Maße, in welchem sie vorhanden ist, in der göttlichen Idee der besten Welt ihre Stelle

der Sünde rein zu erhalten, wie mit ihr zu beflecken, so wäre mit der ganzen künstlichen Theorie offenbar nichts gewonnen; jene ursprünglichen Schranken wären dann, nach Leibnitz's Terminologie, nur die ideale Ursache der Sünde; die Ursache ihres empirisch wirklichen Daseins, bestehe dieses immerhin nur in einer Privation, wäre in der Freiheit des Willens zu suchen. Erwägen wir indeß den ganzen Zusammenhang der Leibnitzischen Ansicht, bedenken wir seine Theorie des Willens, die trotz gewisser Modifikationen doch im Wesentlichen den Bann des Determinismus nicht zu durchbrechen vermag, nehmen wir hinzu, daß die Theodicee überall nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Sünde mit ihrer besten Welt auszusöhnen sucht, so daß sie alles Ernstes die Welt für minder vollkommen erklärt, wenn ihr die Sünde fehlte: so leuchtet wohl ein, daß der Begriff der Kontingenz sich hier nur auf die eigenthümliche Form beziehen kann, wie im Geschöpf als wollendem aus jener metaphysischen Unvollkommenheit die einzelnen sündigen Handlungen und Beschaffenheiten sich entwickeln, vgl. Th. 3, §. 270—281. Nach einer Unterscheidung, auf welche die Theodicee überall großes Gewicht legt, müßten wir sagen, daß die Sünde aus jenen ursprünglichen Einschränkungen zwar nicht mit metaphysischer, aber mit moralischer Nothwendigkeit in Bezug auf die Idee der besten Welt mit hypothetischer Nothwendigkeit hervorgehe — so seltsam es ist, der Sünde eine moralische Nothwendigkeit zuzuschreiben.

*) Th. 1. §. 30. 31.

haben als conditio sine qua non des positiv Guten*). Insofern ist als ideale Ursache des Bösen an die Stelle, welche die Materie bei den alten Philosophen einnimmt, der göttliche Verstand oder dessen Objekt, die Region der ewigen Wahrheiten, der abstrakten Formen aller möglichen Dinge zu setzen**). Der göttliche Wille dagegen, welcher antecedenter schlechthin nur das Gute will, consequenter unter dem Möglichen das Beste, welches nun eben nur unter der Bedingung, daß das Böse mit hervortrete, realisirt werden kann, verhält sich gegen dasselbe nur zulassend***). —

Gäbe es in der sittlichen Welt, wie zu wünschen wäre, nur Schwachheitssünden, in denen der im Allgemeinen auf das Gute gerichtete Wille durch die Uebermacht des verirrten Triebes von seinem Objekt abgelenkt wird, so stände dieser Theorie des Ursprunges der Sünde wenigstens von Seiten der Erfahrung nichts entgegen, woran sie mit ihren Formeln nothwendig scheiterte. Aber wie sollen wir uns doch aus dem Begriffe der bloßen Einschränkung oder Privation Handlungen erklären, in denen nicht nur ein schwacher, sondern ein böser Wille, eine feindselige, tückische Gesinnung, eine frevelhafte Lust am Verbotenen, eine freche, widerstandslose Hingebung an das Laster sich manifestirt? Wir leugnen nicht, daß auch Sünden dieser Art eine Seite haben, von der sie sich als Privation darstellen lassen; aber wir behaupten, daß damit eben nur die allgemeinste, ganz formelle Bestimmung ihres Begriffes gegeben ist. Man hat nun zwar auf mancherlei Weise zu zeigen gesucht, wie die bloße Unvollkommenheit, die Schwäche des Willens durch

*) Th. 1, §. 25. Th. 2, §. 158.

**) Th. 1, §. 20. 21. Th. 2, §. 121. 149. Th. 3, §. 334. 379. 380.

***) Th. 1, §. 22—25. Th. 2, §. 116. 119.

allmälige Verschlimmerung, durch die Nothwendigkeit, die daraus entspringenden sündhaften Neigungen gegen Hemmungen und Widerstand zu behaupten, von selbst zur Bösartigkeit und energischen Verkehrtheit (das rein Negative zu einem Positiven) sich steigern könne. Allein sie kann sich eben nur dazu steigern, insofern in den sogenannten Sünden der Schwachheit, der Uebereilung, des Leichtsinns schon von Anfang an, wenn gleich auf latente Weise, ein schlimmeres Princip wirksam war, als diese Privationstheorie anerkennt.

Auch ist überhaupt nicht einzusehen, wie doch das einzelne verkehrte Handeln, wenn es seinem formale nach als bloßes ens privativum keine wirkende Ursache haben soll, seinerseits im Subjekt irgend etwas zu wirken, wie es, um nur bei der ersten, innerlichsten Sphäre stehen zu bleiben, einen sündhaften Zustand und dessen Steigerung hervorzubringen vermöchte. Der unleugbare Zusammenhang, in welchem die einzelnen verkehrten Handlungen eines Subjekts nicht bloß ihrem Stoffe, sondern auch ihrer Form nach unter einander zu stehen pflegen, die fortschreitende Entwickelung, die eben so wohl im Bösen, als im Guten statt findet, die Verhärtung des Willens im Bösen durch wiederholte bewußte Aneignung des verkehrten Princips (in Sünden wider das Gewissen) — das ist es, was die Privationstheorie am wenigsten zu konstruiren vermag. Ihr kann die Sünde konsequenter Weise eigentlich nur eine ganz vereinzelte Erscheinung sein, *ein am Positiven reflektirtes Nichts, das von Nichts kommt, und aus dem Nichts wird.* Soll der Schlüssel zu jenem Zusammenhange der Begriff der *Gewohnheit* sein, so heißt das, ein dunkles Phänomen durch ein andres erklären, welches selbst der Erklärung höchst bedürftig ist, und sie im Begriff der Privation eben niemals finden kann.

Woher kommt es ferner, daß das Böse grade, wo es am entschiedensten hervortritt, wo Selbstsucht und Haß mit deutlichem

Bewußtsein zu Lebensprinzipien erhoben und als solche planmäßig befolgt werden, nur selten von einer allgemeinen Lähmung der Willenskraft und Schwächung des Verstandes, in seiner Richtung auf das Irdische, begleitet erscheint, sondern viel öfter vom Gegentheil, von einer ausgezeichneten Energie Beider? Nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen kann der Mensch sich zusammennehmen. Zeigt nicht die Erfahrung oft genug, daß auch die entschiedene Richtung auf das Böse den Menschen zu elektrisiren und in eine gewaltsame Spannung seiner Seelenkräfte, in rastlose Thätigkeit zu versetzen vermag*)? Auch die heil. Schrift weiß von einer ἐνέργεια πλάνης auf den Höhepunkten menschlicher Verkehrtheit, 2 Thessal. 2, 11, und kennt nicht nur βάθη τοῦ θεοῦ, 1 Kor. 2, 10. vgl. Röm. 11, 33, sondern auch βάθη τοῦ σατανᾶ, Apokal. 2, 24. Christus selbst sagt, daß die Kinder dieser Welt klüger sind in Hinsicht auf ihr eignes Geschlecht, als die Kinder des Lichts, Luc. 16, 8. Freilich ist diese Energie des Verstandes und Willens an sich selbst, abgesehen von dem Inhalt des leztern, nicht böse, aber auch nicht gut im ethischen Sinne, sondern ein natürlich Gutes, an dem das Böse haftet, und welches von ihm zu seinem Dienste gemißbraucht wird. Aber daß eben die Richtung auf das Böse auch das geistige Leben des Menschen so kräftig zu koncentriren vermag, das ist, wenn die Sünde ihrem Wesen nach nichts Anders ist als Schwäche und Hemmung dieses geistigen Lebens, mehr als unbegreiflich.

Und wie ließe sich endlich nach dieser Theorie die besondere Bestimmtheit des Gefühls rechtfertigen, mit dem uns das Böse um so gewisser erfüllt, je mehr es uns als bewußter Wille und

*) Schon Plato, wie Weiße, Idee der Gottheit, S. 110 bemerkt, bezeichnet die ἀδικία als τὸν ἔχοντα (τὴν ἀδικίαν) μάλα ζωτικὸν παρέχουσα καὶ πρός γ' ἔτι τῷ ζωτικῷ ἄγρυπνον. De Republica lib. X. (Vol. VI., p. 495. ed. Bekker). Sein μὴ ὄν darf auch durchaus nicht verwechselt werden mit der Art, wie neuere Philosophie den Begriff der Negation auf das Böse anwendet.

in scharf ausgeprägter Gestalt entgegentritt? Denn nicht ein Bedauern der dem Menschen gesetzten Schranken, ein Mitleid mit seiner Ohnmacht wecken uns die Thaten des Tiberius, des Marat, und was uns Aehnliches im Leben oft genug begegnet, sondern mit Abscheu und Grauen wenden wir uns ab.

Das sind sichere Phänomene des sittlichen Lebens und Urtheils, an denen jede wissenschaftliche Untersuchung des Wesens und Ursprunges der Sünde sich immer auf's neue orientiren soll, und welche sie uns deuten muß, wenn sie sich rühmen will, das Wort des Räthsels gefunden zu haben. Zwar wie der sich verirrenden Theorie, wenn sie nur die gehörige Beharrlichkeit beweist, am Ende auch das Leben nachirrt, so ist es auch dieser in ihren mannigfachen Modifikationen weit verbreiteten Ansicht vom Bösen theilweise nur zu gut gelungen, das Gefühl des sittlichen Abscheus und Schauders, das sie nicht erklären kann, praktisch zu beseitigen, und ihre Anhänger, wie entsetzlich sich immer die Macht der Sünde äußere, an ein bloßes Bedauern und Beklagen der menschlichen Schwäche zu gewöhnen. Es lenkt sich dabei der Blick immermehr ab von dem Innern des Bösen, und man findet am Ende die Sünde nicht eigentlich um ihrer selbst willen verabscheuungswerth, sondern weil sie den Menschen mannigfach elend macht — wie denn dieß von Leibnitz ausdrücklich anerkannt wird.*) So durfte sogar der flach eudämonistische Philanthropismus des vorigen Jahrhunderts es wagen, sich aus einzelnen Bruchstücken der Theodicee eine Art von phi-

*) Th. 1, §. 26. Noch entschiedener tritt diese Ansicht von dem eigentlichen Grunde unsers verwerfenden Urtheils über das Böse in einer Schrift hervor, welche wenige Jahre vor der Theodicee erschienen, überhaupt manche interessante Vergleichungspunkte mit letzterer darbietet, in des Englischen Bischofs King Schrift de origine mali. King scheut sich auch nicht, den Satz auszusprechen, der allerdings mit Nothwendigkeit aus jener Ansicht folgt, daß das physische Uebel größer sei, als das moralische, cap. V. sect. 5. Freilich wird auf diesem Standpunkte die Seligkeit selbst bloß als physisches Gut betrachtet.

losophischer Stütze zusammenzusetzen, z. B. in dem wortreichen, aber gedankenarmen Villaumeschen Buche von dem Ursprunge und den Absichten des Uebels. Es liegt aber am Tage, daß jeder Versuch, das sittliche Gefühl, welches uns beim Anblick des entschieden Bösen ergreift, in der bezeichneten Weise zu mildern und umzubilden, uns unvermeidlich in den tiefsten und durchgreifendsten Zwiespalt mit der ethischen Grundanschauung des Christenthums bringen muß. Denn die heilige Schrift, so kräftig sie von der erbarmenden Liebe Gottes gegen das sündige Geschlecht zeugt, stellt die Sünde überall als Gegenstand des göttlichen Zornes dar; sie sieht im Sündendiener einen Feind Gottes und einen Genossen des Satans, und verkündigt eine strafende Gerechtigkeit Gottes, eine Verdammniß der Gottlosen.*) In dem vollkommnen Menschen, in Christo zeigt sie uns als vorherrschendes Gefühl in Beziehung auf die Sünde nicht jene Wehmuth, wie man sie etwa einer unüberwindlichen Schranke in sich oder Andern zollt, sondern heiligen Zorn. Und so fordert es auch uns nicht zu weichen Klagen

*) Die Theodicee zwar läßt diese Lehren durchaus unangetastet, und sucht sogar den Satz von der ewigen Dauer der Verdammniß mit ihren Prinzipien in Einklang zu bringen. Auch berechtigt uns nichts, diese Anerkennung etwa auf Rechnung der Akkommodation an die populären Standpunkte, welche sich Leibnitz in der Theodicee erlaubt haben soll, zu setzen; wie denn überhaupt diese auch von Hegel (Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, B. 3, S. 452.) ausgesprochene Ansicht von der Theodicee, die die Wahrheit der Gesinnung ihres großen Verfassers Preis giebt, um seine spekulative Erkenntniß gegen den Vorwurf beschränkter Vorstellungen in Sicherheit zu bringen, nichts weniger als hinreichend begründet ist. Die einzige äußere Stütze ist der bekannte Brief an Pfaff, in welchem L. die Scharfsichtigkeit des Theologen und dessen naive Zuversicht zu seiner Entdeckung unverkennbar ironisirt. —

Indessen wird jeder aufmerksame Leser der Theodicee sich doch sagen müssen, wie überraschend und fremdartig diese Lehren auf diesem Grunde sind, wie künstlich und gezwungen ihre Rechtfertigung nach jenen Prämissen im Ganzen ausfällt, und zu wie schlimmen Konsequenzen sie führt, besonders zu einer tiefen Verkennung der göttlichen Werthach-

über das schmerzliche Verhältniß der Sünde auf, sondern zum glühenden Haß und zum unversöhnlichen Vertilgungskriege gegen dieselbe. Es ist überflüssig, hier einzelne Stellen anzuführen; diese Ansicht ist ein Lebenspuls, der das ganze Neue Testament durchdringt; auf jeder Seite desselben ist der göttliche Abscheu vor dem Bösen, wenn nicht ausdrücklich bezeugt, doch zwischen den Zeilen zu lesen; doch mag hier außer vielen Lehrreden und Parabeln Christi selbst, besonders an den ersten Johanneischen Brief und an den zweiten Brief des Paulus an die Thessalonicher erinnert werden. In diesem Sinne ist die ethische Grundanschauung des Christenthums mit Recht als dualistisch bezeichnet worden. Um es kurz zu sagen: eine Weltansicht, die den tiefen Zwiespalt in unserm Dasein als bloße Privation auffaßt, und seinen Ursprung in der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes sucht, bringt eben nur ein Nichtgutes, aber kein Böses, keinen positiven Gegensatz gegen das Gute heraus, und zerschneidet damit den Nerv der christlichen Betrachtungsweise, wie diese ihrerseits sich wieder auf das Engste anschließt an den wirklichen Inhalt alles sittlichen Bewußtseins. An die Stelle dieses qualitativen Gegensatzes tritt hier der quantitative Unterschied eines Mehr oder Minder; der Wille ist nach Leibnitz wesentlich auf das Gute gerichtet, auch in jeder bösen Handlung;*) und die Limitationen, die an der letztern wegen der untergeordneten Beschaffenheit ihres Objekts haften, fallen als Privation oder defectus, mithin als Sünde nur durch die

tung aller geschaffenen Persönlichkeiten, deren ewiges Heil hier überall dem ganz abstrakt gehaltenen Gedanken der besten Welt, der vollkommensten Weltordnung zum Opfer gebracht wird (vgl. z. B. Th. 2, §. 118. 122. 123. Th. 3, §. 243.) — eine Ansicht, nach welcher sich weder die Strafgerechtigkeit, noch die erlösende Liebe Gottes wahrhaft verstehen läßt; beide beruhen auf der Würde der geschaffenen Persönlichkeit.

*) Th. 1, §. 33.

nothwendige Vergleichung mit einem beſſern, d. h., auf höhere Objekte gerichteten Wollen in's Bewußtſein. Wie hier Alles auf bloße Gradunterſchiede hinausläuft, zeigt ſich recht deutlich in der Art, wie Leibnitz die naturalis inertia corporum, die ihm auch nur etwas Negatives, eine Schranke der Receptivität des Körpers für den Einfluß der bewegenden Kraft iſt, als vollkommenes Prototyp der urſprünglichen Einſchränkung der Kreaturen, inſofern daraus das Böſe hervorgeht, behandelt.*) Er vergleicht die böſen und guten Beſchaffenheiten und Handlungen der Menſchen mit mehreren Schiffen, welche, getrieben von demſelben Strome (der göttlichen Aktion, welche zu allem Reellen und Poſitiven in dem Handeln des Geſchöpfes als produktive Urſache konkurrirt), doch in ſehr verſchiedenen Graden der Schnelligkeit ſich vorwärts bewegen wegen des verſchiedenen Maßes, in welchem die Trägheitskraft vermöge der leichtern oder ſchwerern Ladung in den einzelnen Schiffen hemmend wirkt.

Ferner könnte dieſe Anſicht bei folgerichtiger Durchführung nicht umhin, die Sünde für jedes perſönliche Geſchöpf zu verewigen. Entſpringt die Sünde aus der natürlichen Unvollkommenheit, wie ſie weſentlich zum Begriffe der Kreatur gehört, ſo kann ſie in allen Aeonen der Zukunft nicht wirklich aufgehoben werden, ſondern es giebt etwa nur eine unendliche Approximation an die Aufhebung — eine Vorſtellung, welche Leibnitz in univerſellerer Beziehung ausdrücklich adoptirte, wenn er den endlichen Geiſt als Aſymptote der Gottheit bezeichnete. Eine ſolche unendliche Approximation aber, in der die Entfernung vom Ziele auf jedem Punkte doch immer die gleiche bleibt, nämlich eine unendliche, iſt eine widerſprechende Vorſtellung und zugleich, wenn das Streben des Menſchen nach ſeinem weſentlichen Ziele dadurch dargeſtellt werden ſoll, ein Bild der höchſten

*) Theil 1, §. 30.

Sisyphischen Qual. Auch würde selbst die Annahme einer magischen Naturverwandlung keine Hülfe gewähren; denn während auf der einen Seite eine solche Naturverwandlung doch im Grunde nichts Anders ist, als die Vernichtung des vorigen und Erschaffung eines neuen Subjekts, so würde ja andrerseits auch dieses neue Subjekt, vermöge der ihm, als erschaffenem, anhangenden metaphysischen Unvollkommenheit, den Keim der Sünde so gut wie das alte in sich tragen. Daß aber gegen diese Verewigung des Zwiespaltes in unserm Dasein die von Leibnitz für das Wirklichwerden der Sünde gebrauchte Kategorie der Zufälligkeit keine Schutzwehr ist, ergiebt sich von selbst aus dem, was früher (S. 115, Note) über die Anwendung dieser Kategorie in der Theodicee bemerkt worden ist. Es ist übrigens sehr begreiflich, wie grade solche Theorien, welche die Sünde gering machen, indem sie nichts weiter in ihr sehen, als ein noch nicht gewordenes Gute, das sich an der Vorstellung des vollendeten Guten für unser Bewußtsein als etwas, das nicht sein soll, reflektirt, auch am meisten der Gefahr ausgesetzt sind, ihr eine bleibende Bedeutung für das menschliche Leben zuzuschreiben durch zu enge Anknüpfung an die Wesenheit der menschlichen Natur und an die nothwendigen Bedingungen ihrer Entwickelung.

Wir haben schon früher (S 69) hingewiesen auf die abstrakte Auffassung des sittlich Guten, welche Leibnitz mit andern großen Philosophen und Theologen in der Erforschung des Wesens und Ursprunges der Sünde gemein hat. Es ist nicht möglich, das sittlich Gute in seinem eigenthümlichen Wesen als ein ganz durch Freiheit Bedingtes klar zu erkennen, es ist eben darum auch andererseits nicht möglich, die volle Bedeutung der Freiheit für das Sittliche und seinen Gegensatz richtig zu würdigen, so lange das sittlich Gute so unmittelbar aus dem metaphysisch Guten abgeleitet oder vielmehr darein aufgelöst wird, daß es eben nur in der Ueberordnung der vollkommnern (mehr

Realität in sich schließenden) über die unvollkommnern unter den Objekten unsers Begehrens bestehen soll. Aus dieser Vorstellung entspringt die unklare Vermischung des sittlich und metaphysisch Guten, die uns in der Theodicee so oft begegnet, Aeußerungen, wie die schon oben zum Theil angeführte: der freie Wille gehe auf das Gute, und wenn er auf das Böse treffe, so geschehe es zufälliger Weise, und weil dieses Böse sich in dem Guten verborgen und dasselbe gleichsam als Maske vorgenommen habe.*) Hier ist denn der Begriff des Guten an beiden Stellen in metaphysischem, der des Bösen in ethischem Sinne genommen.

Aehnlich verhält es sich mit der heut zu Tage so geläufigen Rede, daß das Böse immer am Guten sei. Wenn dieser Satz unstreitig oft den Sinn haben soll, daß das Böse nie im einzelnen Akt (äußerm oder innerm) zur Erscheinung kommen könne, ohne zugleich aus dem Grunde der Seele etwas sittlich Gutes mit heraufzuführen, an dem es eben haftet, wie der Rost am Eisen, so müssen wir die Wahrheit des Faktums durchaus leugnen. Man beruft sich dafür auf die nothwendige Kontinuität des sittlichen Lebens und Bewußtseins nach beiden Seiten hin, so lange das Gute und das Böse Faktoren desselben sind. Allein es ist eben ein sehr übereilter Schluß, wenn man aus dem Vorhandensein dieser streitenden Mächte im innern Leben sofort folgert, daß ihr entgegengesetztes Wirken auch in jedem Moment des erscheinenden Handelns sich müsse nachweisen lassen. Ohnehin wird die durchgängige Möglichkeit dieser Nachweisung auf dem Wege der Erfahrung und Beobachtung schwerlich Jemand im Ernste behaupten wollen, sondern es bleibt wohl immer bei der bloßen Forderung, daß es so sein müsse, weil es eben aus einer gewissen psychologischen Theorie so folgt. Doch läßt sich,

*) Th. 2, §. 154. „Le franc-arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien et comme masqué.“

wie später, im sechsten Kapitel dieses Buches, erhellen wird, in einem tiefern und universellern Sinne, und ohne daß damit der positive Gegensatz zwischen gut und böse seines Nervs beraubt und einer dialektischen Auflösung Preis gegeben würde, allerdings sagen, daß das Böse immer nur am Guten sei, nur eben als Gegensatz desselben. — Wie indessen dieser Satz von Vielen gebraucht wird, z. B. schon in älterer Zeit von Augustinus*) und Pseudo-Dionysius Areopagita (de div. nominibus, cap. 4.), soll er bedeuten, daß dem Bösen kein objektives, substantielles Sein zukommt, daß es niemals Natur im strengen Sinne ist, noch werden kann, sondern daß es, in die Sphäre der Subjektivität festgebannt, immer genöthigt sei, sich mißbrauchend und verkehrend an ein an sich (im metaphysischen Sinne) Gutes anzuschließen, um an ihm als Basis seine Lüge, sein Unwesen zur Existenz zu bringen. In diesem Sinne ist der Satz so unstreitig wahr, daß nur der entschiedene Dualismus ihn leugnen könnte. Allein indem er dann den Begriff des ethisch Guten nicht unterscheidet von dem des metaphysisch Guten, welcher lediglich auf dem Begriffe der Realität ruht, enthält er den Keim bedenklicher Mißverständnisse in sich**). — So

*) Z. B. Op. imperf. c. Jul. l. 1, c. 112.

**) In der Nichtunterscheidung dieser beiden Begriffe liegt z. B. auch der Grund, daß in neuerer Zeit zuweilen auch tiefer eindringende Betrachtung in dem Begriffe eines absolut bösen Wesens einen logischen Widerspruch hat finden wollen. Denn insofern es Wesenheit habe, sei es gut, mithin das Böse in ihm kein absolutes, sondern durch das noch vorhandene Gute irgend wie begrenzt. Sollte aber das Böse in einem solchen Wesen als absolut gedacht werden, so müßte es alles Gute in ihm, mithin die Wesenheit (natura), an der es haftet, ganz vernichtet haben; dieß Wesen existirte also nicht. („Satan ist, also ist er gut, also in Gott und mit Gott; Satan ist böse, also ist er nicht." Göschels Fragment über das Böse, im Anhange zum Oktavius und Cäcilius, S. 201.) Hier sind denn wieder die Begriffe gut und böse in ganz verschiedenem Sinne genommen, gut im metaphysischen, böse im ethischen. Die Vorstellung eines, wenn gleich erst böse gewordenen, doch absolut bösen Wesens, in welchem kein Moment des ethisch Guten

wie wir, wenn einmal die Kategorie, Substanz und Accidens, nach der hier zum Grunde liegenden Auffassung derselben, auf den sittlichen Gegensatz von gut und böse angewandt werden sollen, dem Satze nicht ausweichen können, daß, wie das Böse, so auch das ethisch Gute für sich kein substantiell Existirendes sei, sondern ein solches als seine Basis voraussetze: so werden wir uns auch nicht bedenken dürfen, dem Satze, daß das Böse immer am Guten sei, zur Erläuterung und nähern Bestimmung seines Sinnes den andern gegenüberzustellen: daß auch das Gute immer am Guten sei, das ethisch Gute am metaphysisch Guten.

Um zu verstehen, was die Sünde ist, und wie sie entspringt, bedarf es ganz anderer, konkreterer Begriffe, als der der Bejahung und Verneinung, des Seins und Nichtseins, der Realität und Beraubung, mit denen diese Theorie des Bösen und in älterer und neuerer Zeit so manche andre auszukommen wähnt — eine Weise der ethischen Betrachtung, welche bei Spinoza den äußersten Punkt erreicht hat*). Wir leugnen nicht, daß

mehr vorhanden ist, hat wirkliche Schwierigkeiten; sie liegen theils in dem Begriffe des Bösen selbst, theils in dem Verhältnisse eines solchen Wesens zur Alles umfassenden und tragenden Kausalität Gottes. Aber ein Widerspruch des zur Absolutheit gesteigerten Bösen mit dem Guten, welches in allem Seienden als solchem ist — nach Augustins Kanon: quidquid est, in quantum est, bonum est — findet nicht statt; dieses Gute kann jenes Böse nicht begrenzen, weil es gar nicht derselben Sphäre angehört; es kann der vollendeten Meisterschaft im Bösen (welche zugleich die vollendete Knechtschaft ist) der Durchdringung und Sättigung aller Lebensmomente mit dem Bösen durchaus keinen Eintrag thun.

*) Ethica, p. IV., propos. XX. Quò magis unus quisque — suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; contra quatenus unusquisque — suum esse conservare negligit, eatenus est impotens; vgl. prop. XXII. In der Demonstration wird dann der Begriff der potentia dem der Tugend gleichgesetzt, vgl. die achte Definition zum vierten Theil; mithin ist der Mangel der Tugend oder das Böse eben das Unvermögen des Menschen, sein Sein zu erhalten. Dieses aber kann niemals in ihm selbst seinen Grund haben,

diese allgemeinen Bestimmungen ihre Wahrheit und ihren Werth in der Erforschung des Bösen haben. Aber irrig ist es, wenn man dabei stehen bleibt, und darin den Schlüssel zu dem ganzen Problem zu besitzen meint. Damit, daß das sittlich Gute als das Positive, das Reale bestimmt wird, ist sein eigenthümlicher Begriff noch ganz und gar nicht erfaßt, denn diese Prädikate kommen, um nur das Nächste zu sagen, auch dem Naturgebiete zu, wo von dem sittlich Guten doch nicht die Rede sein kann. So lange die philosophische Betrachtung in der Sphäre jener abstrakten Kategorien festgebannt bleibt, ist für sie der Gegensatz des Guten und des Bösen überhaupt noch gar nicht vorhanden, und wenn sie ihn dennoch von dort aus erfassen will, kann sie gar nicht anders als ihn durch Umdeutung auflösen. Um diesen Gegensatz nur überhaupt an seiner wahren Stelle anzutreffen, muß sie schon einen Begriff von der Kreatur

schol. zu prop. XX., sondern es ist nichts Anders, als die Beschränkung, die jedes einzelne Ding nothwendig von andern einzelnen Dingen erfährt, prop. III. IV, das leidende Verhalten desselben, prop. XXIX. XXX. LXIV., also nichts Anders, als die Grenze der Realität des Einzelwesens, vgl. die Präfation zum vierten Theil. Daß uns diese Grenze, diese an allem Endlichen als solchem haftende Negation als Privation mithin als malum erscheint, hat seinen Grund lediglich in unsrer inadäquaten Erkenntnißart, welche die einzelnen Dinge einseitig und außer ihrem Zusammenhange betrachtet, sie mit andern vollkommnern Dingen, oder die verschiedenen Zustände und Entwicklungsstufen desselben Dinges mit einander vergleicht, und so dahin kommt, etwas zu vermissen, prop. LXXIII. Schol. Tract. polit. c. II. §. 8. Epist. XXXII. XXXIV. In diesem Resultat trifft Leibnitz, wie wir gesehen haben, mit Spinoza zusammen, wenn gleich der Weg, auf dem jener dazu gelangt, ein höherer, mehr vermittelter ist. Dazu kommt, daß bei Leibnitz jene Vergleichung, durch welche die Vorstellung des Bösen entsteht, eine nothwendige ist; bei Spinoza dagegen beruht sie ganz auf der Willkür und den Vorurtheilen des imaginirenden Denkens, der Philosoph hat sich ihrer entschlagen, und mit dem Begriff des Bösen zugleich hat auch der des Guten für ihn seine Realität verloren, vgl. auch Appendix zum ersten Buch der Ethik.

und deren wesentlichem Verhältnisse zu Gott, von Persönlichkeit und Willen gewonnen haben.

Doch es wäre ungerecht, wenigstens was den Begriff des Geschöpfes und seines Verhältnisses zu Gott betrifft, solchen der Theodicee gänzlich abzusprechen. Aber wie abstrakt und ganz an quantitativen Verhältnissen haftend ist die herrschende Auffassung dieses Begriffes! Gott ist das unendliche, alle Realität auf schlechthin vollkommne Weise in sich vereinigende Wesen, die Kreatur ist endlich, beschränkt. Würden ihre Schranken aufgehoben, so würde sie sofort Gott sein. Darum ist es der Kreatur wesentlich, unvollkommen, mit dem malum metaphysicum behaftet zu sein, damit sie sich von Gott unterscheide. Daher nun auch die schon oben gerügte ganz quantitative Auffassung des Gegensatzes zwischen gut und böse, aus welcher dann allerdings der negative oder privative Begriff vom Bösen ganz konsequent abfolgt. Dennoch müßte gegen diese Konsequenz schon die einfache Erwägung mißtrauisch machen, daß es doch eine gar zu leichte und bequeme Auskunft ist, das eigentliche Räthsel der Welt, das Problem, an dessen Auflösung seit Jahrtausenden die tiefsten Geister gearbeitet haben, damit abzuthun, daß man den Gegenstand desselben kurzweg für nichts erklärt.

Besonders deutlich hat die rein quantitative Auffassung dieser Verhältnisse sich ganz neuerlich in D. Baurs Erwiederung auf D. Möhlers neueste Polemik ꝛc.*) ausgesprochen, doch mit der Modifikation, daß (mit Spinoza) die Begriffe des malum morale und des sogenannten malum metaphysicum identifizirt werden, womit denn unmittelbar der privative Begriff vom Bösen in den der einfachen Negation übergeht. Das Extrem, zu welchem dort ein rücksichtsloser Scharfsinn die von uns bekämpfte Ansicht hinaufgetrieben hat, ist zu lehrreich,

*) Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, drittes Heft.

als daß wir uns nicht erlauben sollten, einige Hauptstellen aus dieser Exposition anzuführen. „Ist Befreiung von der Sünde," heißt es dort, „Aufhebung der Schranken der Endlichkeit, so ist klar, daß nur eine unendliche Reihe von Gradationen auf den Punkt hinaufführen kann, auf welchem die Sünde nur noch als verschwindendes Minimum ist. Soll nun auch dieses Minimum vollends hinweggedacht werden, so müßte das davon vollkommen freie Wesen — — mit Gott selbst Eins sein, weil nur Gott der absolut Sündlose ist. Soll es aber außer Gott von ihm verschiedne Wesen geben, so muß in ihnen, sofern sie nicht absolut sind, wie Gott, eben deßwegen auch schon ein Minimum des Bösen vorausgesetzt werden." *) Etwas weiterhin lesen wir: „Will man Alles, was schlechthin den Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen ausmacht, Sünde nennen (was nicht der Gegner, sondern eben der Verfasser selbst thut), so ist allerdings ganz richtig, daß die Sünde so wenig aufhört, als der Unterschied zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen aufhören kann; nur muß man zugleich so billig sein, anzuerkennen, daß hiemit nichts Anders gesagt ist, als was in keinem Falle geleugnet werden kann, daß, so lange der Mensch Mensch ist, auch die Schranke nie hinweggedacht werden kann, die ihn als Geschöpf von dem Schöpfer, dem absoluten Gott, trennt. In diesem Sinne kann der höchste der geschaffenen Geister eben so wenig ohne ein Minimum der Sünde gedacht werden, als der verworfenste der gefallenen Geister ohne ein Minimum des Guten, weil ja eben dieß, daß er Geist ist, als Realität auch etwas Gutes ist" **) — wo denn freilich an eine Unterscheidung des ethisch und metaphysisch Guten nicht von fern gedacht ist. Das Resultat der ganzen Erörterung wird endlich in folgenden merkwürdigen Worten ausgesprochen: „Ebendeßwegen (weil in jeder Sünde immer

*) A. a. O. S. 230. **) A. a. O. S. 231.

nur das für das eigentlich Böse in ihr zu halten sei, was an ihr als Negation erscheine,) ist das Böse auch das Endliche, weil das Endliche selbst das Negative ist, die Negation des Unendlichen, und alle Erscheinungen des Endlichen nichts Anders sind, als ein relatives Nichts, eine Negativität, die nach dem stets wechselnden Unterschied des plus und minus der Realität in den verschiedensten Formen erscheint.“*) Kann man, um zu dem Ausgangspunkte dieser Mittheilungen zurückzukehren, sich zu jedem principium individuationis, zu jeder Quelle qualitativer Unterschiede in der von Gott geschaffenen Welt den Zugang entschiedener versperren? —

Schelling findet es mit Recht auffallend, daß schon unter den Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten.**) Zwar in dem von Schelling selbst angeführten Ausspruche Augustins (c. Jul. Pel. lib. I. c. 3. — in der Benedikt. Ausg. c. 8.) sagt er eigentlich nur dieß, daß das Böse immer einen defectus involvire, was man zugeben muß; aber an vielen andern Stellen seiner Schriften meint er in der Privation allerdings den Grundbegriff des Bösen gefunden zu haben.***) Augustinus ist nicht der Erste, der den Begriff des Bösen auf den der Privation zurückzuführen sucht. Die scheinbaren Keime dieser Ansicht bei Plato verschwinden bei näherer Betrachtung; dagegen findet sie sich bei einigen stoischen und Neuplatonischen Philosophen schon bestimmt ausgesprochen.†) Innerhalb der christlichen Kirche

*) A. a. O. S. 233. **) Philos. Schriften, B. 1, S. 445.

***) Z. B. Enchir. cap. 11, 12, 13. De natura boni c. Manich. c. 4. contra epist. Manich., quam vocant, fundam. c. 33 f. De civit. Dei, lib. XI. c. 9. lib. XII. c. 3. Confess. lib. VII. c. 12.

†) Besonders bei Plotin, Ennead. III. lib. II. c. 5. vgl. I. lib. VIII. c. 8 — hier im Zusammenhange mit emanatistischen Vorstellungen.

tritt dieser Begriff vom Bösen zuerst in mannigfaltigen Aeußerungen bei Origenes hervor,*) dann bei Athanasius**) und Basilius d. Gr.:***) aber ganz ausdrücklich aufgestellt hat ihn wohl zuerst Gregor von Nyssa.†) Ueberall ist bei diesen Kirchenlehrern das würdige, tief christliche Interesse dieses, alles Seiende auf die göttliche Ursächlichkeit zu beziehen, und von derselben doch das Böse auszuschließen. Mit diesem Interesse verbindet sich das einer emanatistischen Mystik bei Pseudo-Dionysius Areopagita, der sich ziemlich ausführlich mit der Begründung des negativen Begriffes vom Bösen beschäftigt,††) indem er sich dabei in ein sehr formelles und unfruchtbares Spiel mit den Kategorien Sein und Nichts, Gut und Böse vertieft. Aber der Autorität des Augustinus und der weitern Ausbildung, die dieser Begriff durch ihn erhalten, verdankt jener Begriff hauptsächlich die allgemeine Verbreitung, die er nicht bloß in der Scholastik,†††) sondern auch in der ältern Theologie des Protestantismus gefunden.

*) De principiis, lib. II. c. 9. In Joann. t. II. c. 7. (tom. IV. pag. 65. 66. ed. de la Rue): wo es unter Anderm heißt: *πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν* (mit Beziehung auf das *οὐδὲν* in Joh. 1, 3.), *ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει.*

**) Contra gentes, c. 7. (tom. I. p. II. p. 7. ed. Bened.)

***) In hexaëmeron hom. II. (Opp. ed. Garnier tom. I. p. 16 seq.) *Ὁμιλία, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός* (tom. II. p. 72 — 83, besonders p. 78.) In dieser Homilie findet sich auch schon der Ausdruck: *τὸ κακὸν στέρησις ἀγαθοῦ.* Allein da hier das *ἀγαθόν* nach dem Zusammenhange schon das sittlich Gute bedeutet, so ist diese ganz formelle und im Grunde tautologische Erklärung mit der Bestimmung des Augustinus nicht zu identifiziren.

†) *Λόγος κατηχητικός*, c. 5. 6. 22. 23; vgl. den dial. de anima et resurrectione.

††) De divinis nominibus, c. 4, §. 18 bis zum Schluß.

†††) Bei Scotus Erigena ist die Fassung des Begriffes mehr von Pseudo-Dionysius abhängig.

Augustinus hat seine Theorie des Bösen ganz im Gegensatze gegen den Manichäismus ausgebildet; dessen böse Substanz oder Natur glaubte er nur dadurch abwehren zu können, daß er den Begriff der Privation zum Grunde legte. Dem gemäß pflegt er das Wesen der Sünde als corruptio oder privatio boni zu bezeichnen; *) da er aber dieß bonum gewöhnlich im metaphysischen Sinne nimmt, wie er es denn auch gelegentlich näher bestimmt als bonum naturae **), so ist jene Bezeichnung wesentlich gleichbedeutend mit Beraubung des Seins, Verminderung der Realität (Enchir. c. 12.) Das Streben des Bösen geht nach A. dahin, das Sein des Wesens, an dem es haftet, ganz zu verzehren (consumere), in Nichts aufzulösen (tendit ad non esse); doch vermag es dieses Ziel niemals zu erreichen, schon darum nicht, weil das Böse überhaupt nur so existiren kann, daß es am Guten ist, an der von Gott geschaffenen Natur des böse gewordenen Subjektes;

*) De moribus Manich. c. 5. seq. Contra epist. fundam. c. 35 seq. De lib. arb. lib. III. c. 15. 14. De natura boni c. Manich. c. 4. seq. Confess. lib. VII. c. 12. De civit. Dei, lib. XII. c. 3 u. a. St.

**) C. Jul. Pel. lib. I. c. 8. 9. De civit. Dei a. a. O. und lib. XI. c. 17. De nuptiis et concup. lib. II. c. 17. — Cölln in seiner Bearbeitung des Münscherschen Lehrbuches der Dogmengeschichte, B. 1, S. 355. findet Augustin in Widerspruch mit seiner spätern Denkart, wenn er in der Schrift de gen. c. Manich. I. II. c. 29. (§. 43) behauptet: nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse. Allein wie Aug. diesen Satz versteht, verträgt er sich sehr wohl mit den Ansichten, die er im Gegensatz gegen den Pelagianismus entwickelt, wie er denn denselben Gedanken auch in den spätern Schriften, namentlich in den Büchern c. Julian., besonders im Opus imperfectum, im Enchiridion, in der Civitas, in mannigfachen Formen sehr oft wiederholt. Deßhalb findet er auch in den Retraktationen jenen Ausspruch nicht einmal einer Erläuterung bedürftig. — Dürfen wir von dem Titel auf den Inhalt schließen, so scheint diesem nach die verlorengegangene Schrift des Theodorus v. Mopsuestia: *πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*, gegen den Augustinus wenigstens den Nagel nicht eben auf den Kopf getroffen zu haben.

weßhalb es sich selbst aufheben würde, wenn es diese Natur wirklich vernichtete.*) Die Möglichkeit dieser Korruption, wie sie nur der Kreatur zukommt, hat darin ihren Grund, daß sie weder von sich selbst ist, noch aus dem Wesen Gottes entsprungen, sondern durch den schöpferischen Willen Gottes aus Nichts gemacht.**) In Kings früher angeführter Schrift wird dieser Gedanke hinaufgetrieben bis zu einer eigenthümlichen Art von Dualismus, welcher das Nichts als miterzeugendes Princip der Kreatur an die Stelle der Materie bei den Alten treten läßt; er sagt: nascitur creatura a Deo patre perfectissimo, at a nihilo quasi matre, quae est ipsa imperfectio.***)

Nehmen wir nun noch hinzu, daß A., wie schon früher bemerkt wurde, das Böse von Seiten des Objektes, worauf es sich überall als verkehrte Begierde bezieht, als conversio ab eo, quod magis s. summe est, ad id, quod minus est, bezeichnet: so scheint denn freilich der Gegensatz des Bösen gegen das Gute, wie wir ihn auch umfassen mögen, uns aus den Händen zu entschlüpfen. Denn selbst wenn wir an die Stelle des minus der Realität das Nichts setzen, so ist ja doch keine Wahrheit in der Vorstellung, das das Nichts einen wirklichen Gegensatz gegen das absolute Sein, gegen Gott bilde.†)

*) De moribus Manichaeorum, c. 6. 7. Enchir. c. 12. C. Jul. a. a. O. Contra epist. fund. c. 35. De lib. arb. a. a. O. Op. imperf. c. Jul. lib. I. c. 112.

**) De lib. arb. lib. II. c. 20. Contra epist. fund. c. 36. Contra Jul. lib. I. c. 8. De nupt. et conc. lib. II. c. 29.

***) King, de origine mali, cap. IV. sect. 9. vgl. sect. 2. Derselbe Gedanke findet sich nicht selten bei Theosophen und theosophischen Sekten.

†) Contra Secundinum Manich. c. 10. stellt A. den Satz auf: non esse contrarium Deo, qui summe est, nisi quod omnino non est.

Jener Grundfehler in der Art, wie dem A. der Begriff des Bösen entsteht, das Bestreben, ihn in seinem Gegensatz gegen den Begriff des Guten aus dem Mehr oder Minder der Realität der darin begehrten Objekte herzuleiten, durchdringt besonders die Bücher de libero arbitrio, und führt hier, wie in den Schriften de ordine, de moribus Manichaeorum, de natura boni, mitunter zu sehr sonderbaren Resultaten, z. B., daß es doch immer noch besser sei, böse und elend zu sein, als gar nicht zu sein, welches das summum malum sei, daß das durch Sünde zerrüttete Geschöpf doch noch vollkommner sei, als das vernunftlose, so wie verdorbenes Gold höher geschätzt werde, als reines Silber. *)

So scheint denn allerdings die Grundansicht des Augustinus von der Sünde ganz übereinstimmend zu sein mit der des Leibnitz. Und wenn doch in Augustins Schriften sich überall das tiefste Bewußtsein von dem positiven Gegensatze des Bösen gegen das Gute und ein Eindringen in die Natur und das Princip des Bösen sich ausspricht, welches der Theodicee weit überlegen ist: so scheint es, als könnten wir uns dieß etwa nur so erklären, daß sein Sein höher gestanden habe, als sein System, daß dessen Schranken, zu eng, um den Reichthum christlicher Erfahrungen, die Fülle tiefer Anschauungen in diesem großen Geiste zu fassen, von seiner darauf gegründeten Erkenntniß der Sünde an mannigfachen Punkten durchbrochen worden seien, so daß grade in seinen Inkonsequenzen die höhere Wahrheit läge.

*) Derselbe Gedanke findet sich auch bei Leibnitz, Spinoza (ep. 32.); aber am bestimmtesten hat ihn Hegel gefaßt, Encyklop. §. 248: „Wenn die geistige Zufälligkeit, die Willkür bis zum Bösen fortgeht, so ist dieß selbst noch ein unendlich Höheres, als das gesetzmäßige Benehmen der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze.“ Wenn nur zwischen so disparaten Dingen, wie einerseits die Unschuld der Pflanze, das gesetzmäßige Benehmen der Gestirne, andrerseits der böse Wille des Menschen, überhaupt irgend eine Vergleichung möglich wäre.

Indessen bei näherer Erwägung zeigt sich doch eine sehr bedeutende und tiefgreifende Verschiedenheit in der Art, wie Beide, Augustinus und Leibnitz, den Begriff der privatio boni s. naturae in ihrer Theorie des Bösen auffassen. Während nämlich jener den Ausdruck Privation gewöhnlich in aktiver Bedeutung vom Bösen braucht, nimmt ihn dieser passiv; Letzterem ist das Böse ein Zustand des Mangels, des Beraubtseins, der ihm in der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes seinen eigentlichen Grund hat, Ersterem dagegen eine beraubende, das Sein vermindernde Thätigkeit, nicht bloße Schwäche, sondern eine dem Sein widerstrebende Richtung (malum tendit ad non esse), deren Vorhandensein sich nicht anders als aus der Freiheit des Willens erklären läßt, so daß das Geschaffensein des Menschen aus Nichts, und die daraus entspringende Korruptibilität seiner Natur nur den Grund der Möglichkeit, die negative Bedingung für die Entstehung des Bösen liefert, das Wirklichwerden desselben aber allein aus der Freiheit der Kreatur abzuleiten ist, indem der Begriff dieser Freiheit nicht gestattet, den Inhalt des Willensaktes wieder als Wirkung einer andern Ursache zu betrachten*). Nur bei dieser Auffassung konnte ja auch Augustinus dem Begriff der privatio den der corruptio substituiren.

Ist nun dieß die wahre Bedeutung dieser Begriffe bei Augustinus, so ist damit unleugbar ein tiefer und furchtbarer Blick in das Wesen des Bösen gethan. Das Böse ist nun nicht mehr ein bloßer Mangel, sondern ein positiver Gegensatz gegen das von Gott geschaffene Sein, ein Princip der Zerstörung, eine Negation, aber eine positive — wobei übrigens wohl zu beachten ist, daß Augustinus in dieser spekulativen Betrachtung das sittlich Böse und das physische Uebel, wie seine Mani-

*) So im dritten Buch de lib. arbitrio c. 17. 18. und an verschiedenen Stellen der übrigen antimanichäischen Schriften.

chäischen Gegner, in ununterschiedener Einheit unter dem Begriffe des malum zusammenzufassen pflegt, gewiß nicht zum Vortheil der Untersuchung. Es ist im Wesentlichen dieselbe Ansicht vom Bösen, welche in Göthes Faust ausgesprochen wird*).

Allein hier fällt bei Augustinus zunächst auf, wie wenig mit dieser Auffassung des Bösen jene andere vom Objekt des bösen Willens ausgehende, nach welcher der Mensch in der Sünde überall auch das Gute, nur das Geringere vor dem Größern sucht, und nach welcher allerdings der qualitative Gegegensatz zwischen gut und böse zu einem Gradunterschiede herabsinkt, und die positive Negation zu einer bloßen Abwesenheit des Bes-

*) Besonders in dem Bekenntniß des Mephistopheles:

„Ich bin der Geist, der stets verneint;
Und das mit Recht; denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde."

Und später von einer andern Seite in Faust's Klage über ihn, der

— — — „zu nichts
Mit Einem Worthauch deine Gaben wandelt."

Eine entgegengesetzte Ansicht vom Wesen des Bösen entwickelt Tieck in einer seiner tiefsinnigsten Dichtungen, im Hexensabbat. Hier entsteht die Wirklichkeit vielmehr durch den Abfall der kräftigsten geschaffenen Geister von Gott, durch ihren Sturz in die Tiefe, und Lucifer ist hier das weltbildende, gestaltende Princip, „die Kraft, die die Welt, das Leben der Natur, Geist und Strömung der Materie in Bewegung setzt, und durch scheinbare Vernichtung schafft, und durch scheinbare Schöpfung vernichtet." Aehnliches ist freilich innerhalb der christlichen Kirche seit der Ophitischen Gnosis in abgesonderten Parteien oft genug dagewesen. Ihre vornehmste Wurzel hat indessen jene dichterische Darstellung wohl in den Spekulationen Solgers, welche den Hegelschen Proceß noch in dem embryonischen Zustande eines einförmigen Herüber- und Hinübergehens zwischen Gott und dem Nichts festhalten. — Gott begiebt sich in das Nichts, damit wir sein möchten, und opfert sich selbst, sein Nichts vernichtend, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, sondern zu ihm zu rückkehren und in ihm sein möchten. Will aber dieses Nichts außer Gott sein, also ein positives Nichts werden, so ist es das Böse. Das ist ein göttliches Spiel, in welchem es eigentlich zu Nichts kommt, und auf welches die Ironie als höchstes Weltprincip mit Recht vernichtend herabschaut.

fern und der ihm gebührenden Gewalt, in lebendige Uebereinstimmung zu bringen ist. Hiernach erscheint die Sünde offenbar nicht als ein Streben nach dem Nichts, sondern als ein Streben nach dem Realen, wie die Tugend, nur als ein untergeordnetes. Wenn Augustinus gleich nicht immer ein vollkommnen deutliches Bewußtsein von den Verhältnissen und Unterschieden dieser Begriffe gehabt zu haben scheint, und daher zuweilen in der Behandlung des Privationsbegriffes unversehens auf den andern Standpunkt geräth: so ist ihm doch die hier berührte Schwierigkeit nicht entgangen, und er versucht mit gewohntem Scharfsinn eine Vermittelung zwischen beiden Auffassungen*). Diese Vermittelung geht von einem schönen und fruchtbaren Grundgedanken aus; dennoch würde sie bei konsequenter Durchführung den Begriff des Bösen ganz in den formellen und negativen Begriff der Unordnung auflösen. — Eine andere Vermittelung scheint sich darin darzubieten, daß, wenn das Böse in dem Streben nach Zerstörung sich vollendet, es natürlich als Verkehrung der Ordnung unter den Gütern, welche dem menschlichen Begehren sich als Objekte darbieten, anfängt. Dieß nämlich ist nicht zu leugnen, und von uns schon oben (S. 84.) anerkannt worden, daß das Menschlichböse auf dem Gipfelpunkt seiner Entwickelung oder Entartung zur Furie des Zerstörens wird, zum Haß gegen alles Seiende, welcher sich sogar, wenigstens momentan, zur furchtbaren Konsequenz eines wüthenden Selbsthasses zu erheben vermag. Dieß ist das dem Bösen eigenthümliche, in seinem in-

*) De moribus Manichaeorum c. VI. Nihil est esse, quam unum esse. — Simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt, in quantum assequuntur. Quare ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse; quae perversio etiam nominatur atque corruptio. Gewiß ein tiefer und bedeutender Gedankenzusammenhang; wiewohl zugleich klar ist, daß A. den konkreten, lebendigen Begriff der Einheit mehr ahnt, als wirklich besitzt.

nern Widerspruch begründete Umschlagen auf seiner äußersten Spitze; in seinem ganzen übrigen Verlauf aber offenbart es keineswegs nothwendig eine Intention zur Zerstörung und Auflösung als solcher; vielmehr weckt es im Menschen, oft alle seine Kräfte spannend und auf einen Punkt vereinigend, ein maßloses Streben zu besitzen, zu genießen, nur eben für sich, so daß das einzelne Ich sich darin Absolutheit anmaßt, von der höhern Einheit, der es, sich unterordnend, angehören soll, sich losreißend, und die Einheit in sich selbst suchend. Und selbst was die Gemeinschaft der Menschen unter einander betrifft, so ist doch durchaus nicht zu übersehen, worauf schon früher hingedeutet wurde, daß das Böse dieser gegenüber sich keineswegs einfach verneinend, die Einheit auflösend verhält, sondern auch (z. B. in der Herrschsucht, Wollust, Habsucht) eine andre Einheit an die Stelle der wahren, in der Liebe gegründeten setzend. Freilich ist diese Vereinigung, soweit sie von der Sünde als solcher ausgeht, eine verkehrte, lügenhafte, hohle, weil das Innere derselben das grade Gegentheil, die Isolirung des einzelnen Subjektes ist; auch vermag die Sünde nie für sich allein eine bestimmte Form und Ordnung menschlicher Gemeinschaft zu erzeugen; aber deßhalb ist jene vereinende Kraft derselben, wiewohl in sich zerspalten und darum für sich zu keinem Ziele führend, für die Erscheinung um nichts minder da. Nun kann allerdings jene zerstörende Tendenz des Bösen auf irgend einem Punkte der verkehrten Entwickelung nur insofern herrschend hervortreten, als sie schon von Anfang an potentialiter und dem Keime nach darin enthalten war, und darum muß eine vollständige Entwickelung des Begriffes der Sünde diesen in ihr liegenden Keim aufzeigen. Aber der Schlüssel zum Verständniß des Wesens der Sünde überhaupt ist weder mit dieser einen Bestimmung gegeben, noch von ihr aus zu finden. —

Wenn die Apologie der Augsburgschen Konfession die Erb-

sünde nicht in einen bloßen defectus gesetzt wissen will, sondern als die andere Seite derselben die concupiscentia geltend macht*), so ist Melanchthons Absicht hierbei offenbar nicht, der Augustinischen Erklärung des Bösen als privatio entgegenzutreten. Diese ist von ganz spekulativer Bedeutung, sie bezieht sich auf die Sünde in abstracto betrachtet, wie unsre ältere Theologie sich ausdrückte; Melanchthon aber hat es hier mit einem Gegensatze in der empirisch psychologischen Auffassung des sittlichen Verderbens zu thun, wie er durch die ganze Theologie des Mittelalters hindurchgeht, indem die eine Seite sich mehr an den defectus oder die carentia (absentia privativa) justitiae originalis hält, die andere mehr an die positive Perversität, die vitiosa qualitas, welche nach Augustins Vorgange als concupiscentia bezeichnet zu werden pflegte. Die Apologie sucht nun in ihrem Begriffe der Erbsünde, wie schon einige Scholastiker gethan hatten, jene beiden Momente als vereinigte aufzuzeigen, indem sie dabei mit vollem Recht dem Begriff der concupiscentia einen weitern Umfang giebt, als Augustinus und die meisten Scholastiker, welche darunter nur die Unordnung der sinnlichen Triebe verstehen. Wie aber schon Thomas von Aquin durch die Anerkennung dieser Duplicität im Wesen der Erbsünde sich nicht abhalten ließ, in der allgemeinen Bestimmung der Begriffe des Bösen, der Sünde an die Augustinische Privationstheorie sich anzuschließen**): so fand auch die weitere Entwickelung der protestantischen Dogmatik durch jene Sätze der Apologie sich keineswegs gehindert, gleichfalls im Gegensatze gegen Manichäisch-

*) Art. de peccato originali, S. 55 der Rechenbergschen Ausg.

**) Summa, p. I., qu. 48, art. 1. 2. 3. qu. 49. art. 1, vgl. mit II., I., qu. 82, art. 1, wo er durch eine treffende Analogie mit der Krankheit deutlich macht, daß die Erbsünde (concretive betrachtet) etwas Positives in sich schließe. Thomas sucht auch den Unterschied des Begriffes der Privation von dem der Negation in der Anwendung auf das Böse näher zu bestimmen.

artige Lehrweise, die des Flacius, die Sünde in abstracto auf den Begriff der Privation zurückzuführen. In concreto — das ist die herrschende Lehrart der altprotestantischen Theologie über diesen Punkt — sei die Erbsünde keinesweges ein bloßer Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern in Betracht der andern wesentlichen Seite, der concupiscentia eine qualitas positiva; in abstracto und metaphysice betrachtet sei sie dagegen eine bloße Privation — wo denn freilich auffallend ist, daß die Unangemessenheit das irrationale Verhältniß dieses abstrakten Begriffes von der Sünde zu der konkreten Natur derselben den Theologen kein Bedenken gegen diese Bestimmungen erregte. Zugleich leuchtet ein, daß bei dieser Auffassung des Privationsbegriffes in seiner Anwendung auf das Böse die alten Theologen den Gebrauch davon nicht machen konnten, weßhalb er manchen Neuern besonders willkommen und werth ist, nämlich zur Ausgleichung des für unsre Wahrnehmung vorhandenen Bösen mit der Absolutheit göttlichen Wissens und Wollens. Denn nichts lag jenen wohl ferner, als der Gedanke, daß Gott das Böse im Menschen nur in abstracto erkenne. — Es ist bemerkenswerth, daß auch Leibnitz durch den Anwalt des Manichäismus, Bayle, veranlaßt wurde, diesen Begriff des Bösen geltend zu machen.

Zweites Kapitel.

Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit.

Es giebt gegenwärtig wohl kaum eine Ansicht von dem Ursprunge der Sünde, die so weit verbreitet wäre, als die Herleitung desselben aus der Sinnlichkeit*). Aber so groß die Zahl ihrer Anhänger ist unter Theologen und Nichttheologen, so wenig entwickelt und fest bestimmt ist die Gestalt, in der sie vorgetragen zu werden pflegt. Gewöhnlich ganz in Allgemeinheit und vieldeutiger Unbestimmtheit sich haltend, befaßt sie sich nicht damit, von dem genommenen Standpunkte aus eine Lösung aller der wichtigen Probleme, die hier sich hervordrängen, auch nur zu versuchen; wie es denn solchen Denkweisen öfters eigen ist,

*) Wenn diese Ansicht zu allen Zeiten zahlreiche Anhänger gefunden hat, so haben es doch auch die größten Lehrer der Kirche nicht an nachdrücklichen Protestationen dagegen fehlen lassen, z. B. Augustinus, de civit. Dei. lib. XIV., c. 2 — 5. Luther, de servo arbitrio, S. 167. f. (Ausg. von Seb. Schmidt in 4.) Melanchthon in der Apologie art. de pecc. orig. In der Konkordienformel (sol. declar. art. I. de peccato orig.) wird der Erbsünde ihr Sitz sogar vornehmlich in superioribus et principalibus animae facultatibus angewiesen, was freilich in Beziehung auf den Begriff der Erbsünde gewiß falsch ist. — Was den Augustinus betrifft, so scheint es um so weniger überflüssig, an solche Stellen, wie die oben angeführte, zu erinnern, da ihm in unsrer Zeit nicht selten die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit zugeschrieben wird, z. B. von Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Sittenlehre. S. 220. Die concupiscentia hielt Augustinus so wenig für die Quelle der Sünde, daß sie ihm vielmehr erst deren Wirkung war.

daß sie grade da zu fragen aufhören, wo für Andere die rechten, erheblichen Fragen erst anfangen. Wir müssen uns darum diese Ansicht von dem Ursprunge der Sünde erst zu fixiren suchen, um sie prüfen zu können.

So kann es nicht gemeint sein mit dieser Theorie, daß die Sinnlichkeit, der sinnliche Trieb und seine Befriedigung an sich das Böse sein solle. Denn hieraus würde folgen, daß überall, wo beseelte Materie ist, auch das Böse sich finden müsse; welcher Verständige aber könnte sich entschließen, in den Trieben der Thiere und deren Befriedigung Sünde zu sehen? Und wollten wir es, so hätten wir doch eben den Begriff des Bösen nur aufgelöst durch übermäßige Ausdehnung seiner Grenze; wem Alles Sünde ist, worin das sinnliche Leben sich äußert, dem ist im Grunde nichts mehr Sünde; alle Schuld, alles Bewußtsein eines innern Zwiespaltes, der nicht sein soll, ist verschwunden; was übrig bleibt, ist eine nothwendige Ordnung der immer unschuldigen Natur. Nur Einen Ausweg gäbe es, um die Realität des Begriffes der Sünde vorerst noch zu retten; aber dieser Eine Ausweg würde uns einem zerstörenden Dualismus überliefern, der uns den Selbstmord zur Pflicht machte, um uns von der Macht des Bösen zu befreien.

Also — nicht in der Sinnlichkeit an und für sich kann im Sinne dieser Ansicht das Böse wurzeln, sondern nur, insofern sie im persönlichen Geschöpfe zusammen ist mit der Vernunft, oder, wie wir uns richtiger ausdrücken werden, da die Beschränkung der höhern Seite unsers Wesens auf die bloße Intelligenz ganz willkürlich ist, und besonders in unsrer Frage zu den schlimmsten Vermittelungen führt, mit dem Geiste. Aber soll uns diese Wendung nicht sogleich wieder zurückführen auf den vorigen Punkt, so werden wir auch in diesem Gebiet nicht die Aeußerungen der sinnlichen Natur unmittelbar und als solche zur Sünde machen dürfen, sondern nur, insofern sie, anstatt ganz dienendes

Organ des Geistes zu sein, Basis seiner irdischen Existenz, Medium seiner Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit im Verhältniß zur Welt, dem Geiste widerstrebt, und sich zunächst Selbstständigkeit und eben damit weiter die Herrschaft im menschlichen Leben anmaßt.

Allein wie erklärt uns nun diese Theorie die Möglichkeit eines so seltsamen Phänomens, daß diejenige Seite der menschlichen Natur, welche nach dem Begriffe derselben und mithin de jure die höhere ist, sich faktisch als die niedere, dienende, die niedere als die höhere, herrschende darstellt? Woher diese Störung und Umkehrung der wahren Ordnung, wie sie aus dem wesentlichen Verhältnisse beider Seiten sich mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit ergiebt? Daß dieß wirklich ein sehr schwieriger Punkt ist, wird kein denkender Anhänger dieser Ansicht sich verbergen können.

Man beruft sich darauf, daß die Forderung der sinnlichen Natur auf das Angenehme und Lusterregende, die der vernünftigen Natur auf das Gute gehe, und daß beide Bestimmungen in den Objekten natürlich oftmals nicht zusammentreffen. Allein wenn sich von hier aus wohl begreifen läßt, wie zwischen den von beiden Seiten ausgehenden Impulsen zuweilen augenblickliche Konflikte entstehen können, so ist doch damit die Möglichkeit noch durchaus nicht erklärt, daß in solchem Konflikt das Angenehme über das Gute, die Forderung der niedern sinnlichen Natur, die immer nur eine bedingte ist, über die unbedingte Forderung der höhern geistigen Natur jemals die Oberhand gewinne, wie dieß am bestimmtesten in Sünden wider das Gewissen, wider die Forderung des wahren, seiner selbst bewußten Geistes der Fall ist. Dazu kommt, daß es eben schon ein abnormes und von diesem Standpunkt aus in seiner Möglichkeit unbegreifliches Verhältniß ist, wenn das Gute für den Geist nicht zugleich das Angenehme und Lusterregende ist, wenn es als ein

starres Soll den Gegensatz der Neigung bildet. Doch das Befremdendste ist, daß es in diesem Gebiet nicht bloß einen Kampf, begleitet von öftern Niederlagen des Geistes, nicht bloß eine allgemeine Uebermacht der sinnlichen Natur über den Geist, sondern auch eine rückläufige Entwickelung, eine fortschreitende Entartung giebt, in welcher die Sinnlichkeit den Geist sich immermehr unterwirft, und den Willen immer vollständiger zum ausführenden Organ ihrer Begierden macht. Hier wird nach dieser Theorie eine Macht, die der Geist schon besaß, und die er seinem Wesen nach sich zu erhalten sucht, ihm von der Sinnlichkeit wider Willen, und zwar nicht momentan, sondern oft für den ganzen übrigen Verlauf des irdischen Lebens wieder entrissen, so daß die Sinnlichkeit, die Seite unsers Wesens, nach der wir bestimmt werden, unser receptives Verhalten gegen äußere Eindrücke und innere Impulse, das vernichtete, was von dem selbstthätigen Princip unsers Wesens gewirkt ist. Und so gänzlich vermag sich dieses Verhältniß zu verkehren, daß für unzählige Menschen das Geistige lediglich zum Mittel des Sinnlichen geworden ist, daß z. B. die Beschäftigung mit den Interessen des Geistes für nicht Wenige nur insofern einen Werth hat, als sie dazu dient, ihnen ihre sinnlichen Bedürfnisse und Bequemlichkeiten zu verschaffen, ja, daß endlich das Geistige nur noch gebraucht wird, um den sinnlichen Genuß zu raffiniren und zu würzen. Das Alles sind Thatsachen, welche durch die Erfahrung so vollkommen verbürgt werden, daß nur gänzliche Unbekanntschaft mit dem Leben sie in Abrede stellen könnte; was aber hat eine Theorie, welcher das Böse lediglich aus der Sinnlichkeit kommt, um die Möglichkeit einer solchen positiven Umkehrung des Verhältnisses deutlich zu machen?

Wollte man sich zur Lösung dieser Schwierigkeit auf die Freiheit des Willens zurückziehen, welche ja eben in dem Vermögen desselben bestehe, sich entweder den Forderungen des

Geistes, der Vernunft oder den Reizen der Sinnlichkeit zuzuneigen, und so diese oder jene zur herrschenden Macht zu erheben: so ist damit die Erklärung des Bösen aus der Sinnlichkeit nicht bloß modifizirt, sondern der Hauptsache nach aufgegeben. Denn daß die Sinnlichkeit — im gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur — auf den Willen wirkt als Reiz, sich gegen die Forderung des sittlichen Gesetzes zu bestimmen, daß ferner die Uebermacht der sinnlichen Interessen über die geistigen, wenn auch keineswegs die einzige Form, doch eine der Hauptformen ist, in denen die sittliche Zerrüttung des menschlichen Lebens sich offenbart, das muß am Ende jede Theorie des Bösen, die sich gegen die Thatsachen nicht verblenden will, anerkennen. Und viel mehr bliebe in der That auch dieser Theorie nicht übrig. Denn wird einmal die letzte Entscheidung, ob der Geist oder die Sinnlichkeit das Uebergewicht haben soll, dem freien Willen übertragen, so ist der eigentliche Ursprung der Sünde nicht mehr in der Sinnlichkeit, sondern nur darin zu suchen, daß der Wille vermöge seiner Freiheit sich selbst eine verkehrte Richtung gegeben, und eben damit erst Unordnung und Uebermaß in die Sinnlichkeit gebracht hat. Daß der Geist die Sinnlichkeit und ihren Trieb zu seinem Princip macht, anstatt sich nach seinem eignen Gesetz zu bestimmen, das ist eben wegen der Freiheit, die er besitzt, nicht Schwäche sondern positive Selbstverkehrung des Willens; und wie nun der Geist als wollender dazu kommt, sich nicht nach seiner eignen Natur zu bestimmen, sondern sich von der niedern und ihm fremden Sinnlichkeit bestimmen zu lassen, worin diese Selbsterniedrigung, diese Dahingabe seiner selbst in unwürdige Sklaverei ihren Grund hat, das ist dann das eigentliche Problem, in welchem die Frage nach dem Ursprung des Bösen erst zur Sprache kommt. Wie natürlich und psychologisch begreiflich es immer scheinen mag, daß die sinnlichen Vorstellungen, deren Objekte dem Menschen unmittelbar gegenwärtig sind und

ihm für den nächsten Augenblick Genuß versprechen, stärker auf den Menschen wirken, als die geistigen, und so im einzelnen Falle die Entstehung der Sünde herbeiführen: wird nur anerkannt, daß nicht von der Sinnlichkeit, sondern vom Willen, also vom Geiste die Entscheidung über Thun oder Lassen abhängt, so wird das ganze weitläuftige Gewebe psychologischer Erklärungen, mit welchem besonders die Aufklärer des vorigen Jahrhunderts ihre Sinnlichkeitstheorie zu schmücken liebten, durch den einfachen Satz zerrissen, daß dem Geiste nichts näher ist, als der Geist*).

Will darum die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit sich selbst treu bleiben, so kann sie den hier zum Grunde gelegten Begriff der sittlichen Freiheit des Willens als eines Vermögens, sich entweder nach den Antrieben des Geistes oder nach denen der Sinnlichkeit zu bestimmen, gar nicht in ihrem Zusammenhang aufnehmen. Sie hat dieß zwar oft genug gethan in älterer und neuerer Zeit; allein wir können darin nur einen auffallenden Mangel an konsequentem Denken erblicken. Will sie den Begriff oder vielmehr den Namen der Freiheit einmal nicht Preis geben, so kann ihr diese doch nichts Anders sein, als die Kraft des Geistes, wodurch er sich in seinem Handeln, gegenüber der Macht der sinnlichen Natur, nach seinem eignen Wesen, nach geistigen Antrieben bestimmt. Wie nun einerseits diese Kraft, soweit sie im Menschen vorhanden ist, mit strenger Nothwendigkeit sich äußert und bethätigt, so muß sie andrerseits im Verhältniß zur Macht der sinnlichen Natur eine beschränkte sein; denn nur dadurch ist für den Menschen die Sünde möglich; eben

*) Solchen Erklärungsarten begegnet es oft, daß sie erst den Geist leugnen, und den Menschen in das Naturgebiet herabziehen, um es dann hinterher ganz natürlich zu finden, daß er in seinem Handeln dem Thiere gleich bloß sinnlichen Antrieben folgt. Das zu lösende Problem, die übermäßige Gewalt des Sinnlichen über den Menschen, wird dabei als rechte Ordnung vorausgesetzt und aus ihm weiter argumentirt.

in diesen Schranken des Geistes hat sie ihren Grund. So wenig kann die Sünde nach dieser Theorie aus der Freiheit, aus dem, was sie Freiheit nennt, entspringen, daß sie vielmehr eben da anfängt, wo diese Freiheit aufhört*). Und zwar können diese Schranken, auf welche der Geist in seinem Streben, sein eignes Wesen handelnd zu offenbaren, trifft, nicht durch ihn selbst, durch eine ursprüngliche That der Selbstbeschränkung im Verhältniß zur sinnlichen Natur gesetzt sein — im welchem Falle diese ursprüngliche That des Geistes die Ursünde, die Uebermacht der Sinnlichkeit erst eine Folge davon, damit aber das Princip dieser Theorie aufgegeben wäre —; sondern diese Schranken sind ihm ohne sein Zuthun, durch eine ihm von außen kommende Nothwendigkeit gesetzt. Der Uebermacht der Sinnlichkeit entspricht somit von der andern Seite eine natürliche Schwäche und Ohnmacht des Geistes; ja, diese übermäßige Stärke und Reizbarkeit der sinnlichen Triebe ist überhaupt nur ein relativer Begriff, welcher lediglich Bedeutung hat in Beziehung auf den Mangel derjenigen Energie des Geistes, deren er bedarf, um die sinnliche Natur sich ganz zum dienenden Organe anzueignen; und es wird darum dasselbe sein, zu sagen: die Sünde hat ihren Ursprung in der Sinnlichkeit (in deren Uebermacht), oder zu sagen:

*) Anders freilich Bretschneider, der von der angegebenen Auffassung der Freiheit ausgeht, und dennoch meint, die Sünde der Freiheit zuschreiben zu können. In der system. Entwickelung aller dogm. Begriffe, S. 498 heißt es: Inwiefern sie (die Vernunft) sich als Vermögen zu wirken zeigt, heißt sie Wille, Vernünftigkeit, und in wiefern sie der alleinige Grund des Handels sein soll, Freiheit. Die moralische Freiheit, als Vermögen des Menschen betrachtet, ist daher das Vermögen der menschl. Vernunft, der Erkenntniß des Wahren und Guten als alleinigem Grunde des Wollens und Handelns zu folgen, und allen andern nicht aus der Vernunft hervorgehenden Antrieben zu widerstehen. — S. 530 aber wird gesagt: das Formale der Sünde bestehe in der mit Freiheit geschehenen Abweichung vom Gesetz. Wenn erklärend hinzugesetzt wird: in dem Zustande der Vernünftigkeit, so ist das natürlich nach der oben gegebenen Definition der Vernünftigkeit auszulegen.

die Sünde hat ihren Ursprung in der natürlichen Schwäche des Geistes, hier zunächst des wollenden. Das aber bedarf nicht erst des Beweises, daß eine Freiheit, welche, auch in der rein innern Sphäre des bloßen Entschlusses, nur so weit sich zu realisiren vermag, als eine dem Geiste äußerliche Macht es ihr gestattet, ein leerer Name, titulus sine re ist; so daß diese Ansicht mit der Freiheit zum Bösen auch die Freiheit zum Guten und damit die letzte Hülle ihrer entschieden deterministischen Grundlage einbüßt.

Von hier aus fällt zugleich Licht auf das Verhältniß dieser Ansicht von dem Ursprunge der Sünde zur Leibnitzischen Privationstheorie; es zeigt sich, daß sie diese zu ihrer allgemeinen Grundlage hat, und eigentlich nur als eine weitere Ausführung derselben in besonderer Richtung anzusehen ist; so wenig sie sich dessen gewöhnlich bewußt zu sein scheint*). Auch hier verliert sich der Gegensatz des Guten und des Bösen in einen Gradunterschied. Der vernünftige Wille des Menschen hat verschiedene Grade der Stärke; ist der Grad ein höherer, so unterwirft er sich die sinnliche Natur, und das Resultat ist die Tugend; ist der Grad ein niederer, so behält die Sinnlichkeit die Oberhand, und das Resultat ist Sünde und Laster. —

Aber hat diese Unmöglichkeit, uns den Ursprung einer totalen Verkehrung des Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit im menschlichen Leben irgend denkbar zu machen, wenn nicht schon in der Sphäre des Geistes und Willens selbst anderwärts-

*) Doch findet sich das Bewußtsein dieses Zusammenhanges z. B. bei Töllner, theol. Untersuchungen, S. 2. 2, IV. Von der Erbsünde, S. 110. f., auch bei Bretschneider, Grundlage des evangelischen Pietismus, S. 126, wiewohl hier nur in schwankenden, vom Widerspruch nicht freien Andeutungen. Dagegen fehlt es ganz bei einem der entschiedensten Ankläger der Sinnlichkeit als der Wurzel aller Sünde, bei Michaelis in seinen „Gedanken über die Lehre der heil. Schrift über die Sünde und Genugthuung."

her eine Zerrüttung eingetreten sein soll, vielleicht darin ihren Grund, daß wir dieses Verhältniß bisher zu allgemein aufgefaßt haben, Beide, Geist und Sinnlichkeit, wie feste, abgeschlossene Größen einander gegenüberstellend? Dieses Verhältniß ist nicht ein ruhendes Sein, sondern ein lebendiges Werden. Vergegenwärtigen wir uns darum die besondere Gestaltung desselben in der allmäligen Entwickelung des menschlichen Lebens, und die daraus entspringenden Schwankungen und Veränderungen. Die Sinnlichkeit entfaltet sich nicht nur zuerst, sondern auch durch einen verhältnißmäßig bedeutenden Zeitraum hindurch allein. Ehe der Geist zum Bewußtsein und zur Selbstthätigkeit erwacht, hat das Kind sich schon gewöhnt, nur das sinnlich Angenehme zu begehren, in seinem Handeln sinnlichen Antrieben zu folgen, und daß es dieß thut, werden wir doch nicht für eine Unordnung und Störung, die erst aus einer freien That abzuleiten wäre, ausgeben wollen. Wenn nun der Geist aus seinem anfänglichen Potenzstande heraustritt, und seine Forderungen an das menschliche Leben stellt, so findet er die sinnlichen Triebe schon im Besitz desselben, und durch die Gewohnheit der Herrschaft zu einer beträchtlichen Macht herangewachsen, während er natürlich anfangs nur mit einem Minimum von Kraft ausgerüstet ist. Dürfen wir uns wundern, daß die Sinnlichkeit seinen Ansprüchen ein beharrliches Widerstreben entgegensetzt, und daß er bei dem Bemühen, sie geltend zu machen, einen harten Kampf mit ihr zu bestehen und häufige Niederlagen von ihr zu erleiden hat? Und wenn im Fortschritt der Entwickelung der Geist allmälig zu immer größerer Kraft gelangt, so wächst doch zugleich die Gewalt der sinnlichen Triebe, so daß diese immer im Vorsprung bleiben — ein Vortheil, der ihnen nur schwer und langsam abzugewinnen ist. Auch muß man sich hier nicht täuschen lassen durch augenblickliche Siege des Geistes, die den Schein erregen, als sei die sinnliche Natur nunmehr unterwor-

sen, und als müsse darum die Uebermacht, mit der sie sich später vielleicht wieder wirksam zeigt, irgendwo anders ihren Grund haben, als in ihr selbst. Diese Siege sind immer nur partiell, und während die Macht der Sinnlichkeit auf dem einen Punkte zurückgedrängt wird, bricht sie oft auf einem andern Punkte desto stärker hervor. Daher das Ungleichmäßige, die häufigen Schwankungen und rückgängigen Bewegungen im Fortschritt der Bewältigung der sinnlichen Natur durch den Geist.

Eine besondere Verstärkung scheint dieser Theorie noch zuzuwachsen, wenn wir auf die veränderte Grundansicht von dem Verhältnisse der geistigen Seite unsers Wesens zur sinnlichen achten. Früher stützte sich die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit gewöhnlich auf eine ganz abstrakte und mechanische Auffassung ihres Verhältnisses zum Geist, welche den Menschen als ein Kompositum aus Seele und Leib, aus Geist und Natur betrachtete. Unter diesen Voraussetzungen war es freilich doppelt schwer, einzusehen, wie doch der Geist dazu komme, die Fesseln der niedern sinnlichen Natur, welche ihm so ganz äußerlich blieb, zu tragen, und warum, wenn ihm doch nun einmal ein solches Joch auferlegt ist, er sich selbst zurechne, was die ihm fremde Natur gewirkt*). Besser scheint es sich dagegen zu

*) Diese Schwierigkeit meinen sich Manche durch die Annahme zu lösen, Gott selbst habe es so geordnet, daß das an sich natürliche und nothwendige Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist uns als ein selbstverschuldetes in's Bewußtsein trete, um uns durch das Schuldbewußtsein desto kräftiger zum Vorwärtsstreben im Guten anzuspornen. Es ist ganz in der Ordnung, wenn ein solcher naiver Versuch, den Vorhang, hinter welchem Gott heimlich machiniren soll, unvermerkt ein wenig zu lüften, zum Lohne die Entdeckung heimträgt, daß Gott einen von ihm selbst in der Welteinrichtung begangenen Fehler, das verhältnißmäßig zu geringe Maß der dem Menschen verliehenen Geisteskraft, diesem aufbürde, ihn die Schuld davon in seinem Bewußtsein tragen lasse, damit er in der verdoppelten Anstrengung des Menschen, freilich leider auf Kosten seines Friedens und seines Einklanges mit sich selbst, das erforderliche Korrektiv finde. Auf diesen Standpunkt uns stellend, sollten wir doch

stellen, wenn man nach neuerer Ansicht von der untheilbaren Einheit des Geistes mit der Natur ausgeht, und ihn als die erwachende, zum Bewußtsein kommende Natur, die Natur somit als den schlafenden Geist betrachtet. Dann ist es gewiß minder befremdlich, daß der seiner selbst sich bewußt werdende Geist sich nicht so leicht und schnell aus der Verwickelung mit den Gewalten der sinnlichen Natur herausarbeiten kann; so wie es sich andrerseits nun auch wohl begreifen läßt, daß er, was eigentlich nur eine ungebändigte Macht der sinnlichen Natur ist, sich selbst zurechnet; denn die Natur ist eben er selbst im Potenzzustande.

Aber so wenig die eben berührte mechanische Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit, die Kompositionstheorie, die unsre ist, so müssen wir uns doch nicht minder entschieden verwahren gegen die hier zum Grunde gelegte Identitätstheorie, welche den menschlichen Geist als die höchste Blüte des Naturlebens, als das Resultat seines Entwickelungsprocesses, gleichsam die Resumtion aller Momente desselben, begreifen will. Der menschliche Geist hat die Natur zwar zu seiner Voraussetzung, aber nicht zu seinem Princip; vielmehr ist er nicht bloß von den zunächst unter ihm liegenden Stufen, sondern von der Natur als Ganzem qualitativ verschieden, und auf unendliche Weise über sie erhaben (was übrigens der innigsten Einheit von Geist und Natur im menschlichen Individuum keineswegs Abbruch thut), ein schlechthin neuer Anfang, welcher nicht allein aus den nächsten Stufen des Naturlebens, sondern auch aus dessen Totalität in seinem innersten Wesen durchaus nicht verstanden wer-

meinen, Gott hätte es näher haben können, wenn er dem Geiste des Menschen gleich ein hinreichendes Maß von Kraft ertheilt hätte, um die ihm eingepflanzten sittlichen Forderungen, so wie sie in Beziehung auf einen konkreten Fall im Bewußtsein hervortreten, auch sofort zu realisiren, um die Sinnlichkeit in ebenmäßigem, ungehemmtem Fortschritt der Entwickelung sich zu unterwerfen und zum Organ anzueignen.

den kann. Diese Sätze ruhen auf dem einfachen Grunde, daß der Mensch im Unterschiede von allen Naturwesen Religion hat, also nicht bloß ein Verhältniß zur Welt, sondern auch ein absolutes Verhältniß zu Gott. Darum kommt ihm allein, als Geist, die Würde des göttlichen Geschlechtes zu, Apgesch. 17,. 28. 29. Wird dieß anerkannt, so bleibt es schlechterdings unbegreiflich, und bedürfte auch jeden Fall noch einer anderweitigen Ableitung, der Zurückführung auf eine ursprüngliche Störung im Geiste selbst und seinem Verhältnisse zu Gott, warum der Geist, so wie er seiner selbst und seiner göttlichen Bestimmung sich bewußt wird, nicht sofort die sinnliche Natur seinem Willen unterwirft, und durch denselben unwandelbar beherrscht. Hat sich im Kinde vor diesem Erwachen schon die Gewohnheit gebildet, sinnlichen Antrieben zu folgen, so doch natürlich nicht die Gewohnheit, die sittlichen Antriebe den sinnlichen unterzuordnen, wodurch doch eigentlich die sinnliche Natur erst zu einer Macht dem Geiste gegenüber wird. Auch erfolgt das erste Erwachen des Geistes zu sittlichem Bewußtsein gewiß nicht in der Weise einer unmerklichen Zunahme der Kraft von Tage zu Tage, sondern durch einen plötzlichen Uebergang, als ein blitzartiges Aufleuchten aus dem dämmernden Dunkel der Bewußtlosigkeit. Das Licht des Bewußtseins, um ein Baaderſches Wort auf dieses Verhältniß anzuwenden, hat zum Vater den Blitz.

Dieß gegen die anthropologische Grundlage der obigen Konstruktion. Doch nehmen wir einen Augenblick an — wirklich zugeben könnten wir es freilich nur bei Verkennung des Wesens der Freiheit, bei Verwechselung ihres Begriffes mit dem einer potenzirten Naturkraft, — es bestände ein quantitatives Verhältniß zwischen Geist und Natur als Faktoren der menschlichen Entwickelung, beide wären also als homogene Größen zu betrachten, deren gegenseitiges Verhältniß ganz durch Zunahme und Abnahme bestimmt ist, und im Anfange dieser

Entwickelung, wo sie heraufsteigt aus der Vorstufe des frühesten kindlichen Alters, wäre der Geist als Minimum gegeben, der andre Faktor dagegen, die Natur, als Maximum, also mit dem vollkommensten Uebergewicht. Wachsen nun im Fortschritt der Entwickelung beide Größen in gleichem Maße an, so wäre die Tugend dem Menschen schlechterdings unmöglich. Soll er dazu gelangen können, so muß entweder der zweite Faktor von jenem Anfangspunkte an still stehen als unveränderliche Größe, während der erste allein zunimmt — was im lebendigen Individuum undenkbar ist, — oder das successive Steigen beider Potenzen muß auf der Seite des Geistes schneller vorschreiten, als auf der Seite der Natur, so daß im Verlauf der Entwickelung zuerst ein Indifferenzpunkt einträte, wo beide Größen sich das Gleichgewicht halten, nach diesem Wendepunkte aber das Verhältniß sich umkehrte, und der Geist ein immermehr sich steigerndes Uebergewicht über die sinnliche Natur erlangte. Was würde aus dieser Konstruktion folgen? Unstreitig dieß, daß im gewöhnlichen Entwickelungsgange des menschlichen Lebens, abgesehen etwa von einzelnen, besonders bedingten Abnormitäten, die Macht der Sünde am größten sein müßte in dem Zeitpunkte des kindlichen Alters, wo der Geist aus seinem Potenzzustande sich zur Aktualität erhebt, wo das sittliche Bewußtsein erwacht. Das aber werden die, welche das Böse aus der Sinnlichkeit ableiten, gewiß nicht behaupten wollen, wie es denn auch der Erfahrung nicht minder, als den unzweideutigen Aussprüchen Christi (Matth. 18, 3. 19, 14.) und des Apostels Paulus (1 Kor. 14, 20.) grabezu widersprechen würde. Eben so bliebe auch von hier aus die Möglichkeit einer zunehmenden sittlichen Entartung, noch mehr die des Umschlagens in das Böse und Verkehrte in späterer Lebenszeit immer noch durchaus unbegreiflich.

Wir haben in unsrer bisherigen Prüfung dieser Hypothese die Voraussetzung derselben noch dahin stehen lassen, daß die Erfahrung in den mannigfaltigen Erscheinungen der Sünde uns überall einen Grundtypus zeige, in welchem eine ungezügelte Gewalt der sinnlichen Natur sich offenbart, daß somit die Sünde, wenn auch nicht ihren Ursprung, doch ihr wesentliches Objekt in dem Sinnlichen habe als eine übermäßige Hinneigung des Menschen zu demselben. Aber ist denn diese Voraussetzung richtig? Soll in sämmlichen Erscheinungen der Sünde, worin diese immer ihren letzten Grund haben mag, zunächst das noch nicht gebändigte Thier im Menschen sich wirksam erweisen, eine dunkle Naturgewalt, die ihn nicht frei geben will, sondern immer auf's neue in die Materie zu versenken strebt, daß er Staub esse, wie die Schlange: wie kommt es doch, daß die Sünde auf den höchsten Stufen geistiger Bildung nicht minder vorhanden ist, als auf den niedrigsten? Zwar läßt die oberflächliche Betrachtung sich hier oft von einem äußern Firniß zu der Vorstellung verleiten, die Sünde nehme in demselben Maße ab, in welchem die geistige Kultur zunehme. Aber ein schärferer, eindringenderer Blick in diese Sphären des menschlichen Lebens überzeugt uns leicht, daß grade auf den höhern und höchsten Bildungsstufen sehr oft die tiefste sittliche Entartung und Zerstörung anzutreffen ist, eine alle Verhältnisse in Fäulniß auflösende Frivolität der Gesinnung, eine gänzliche Erstorbenheit für jede Regung heiliger Liebe, ein kalter, seiner selbst sich vollkommen bewußter Egoismus, dem es nicht mehr verlohnt, bloß den momentanen Genuß zu suchen, sondern der das ganze Leben in Berechnung verwandelt, dem die Menschen, mit denen er in Berührung kommt, nur als Zahlen gelten, um mit ihrer Hülfe sein Facit herauszubringen. Können wir leugnen, daß mit dieser Sinnesart nicht selten eine ausgezeichnete Macht des Willens über die Sinnlichkeit gepaart erscheint? Was haben die

Leidenschaften des Ehrgeizes, der Herrschsucht mit der Sinnlichkeit zu thun? Und wie sollen wir sie doch als das Wirkende ansehen in dem Treiben jener Gewaltmenschen, welche zuweilen wie zerstörende Meteore am Horizont der Geschichte erscheinen? Eigenschaften, die an und für sich höchst bewundernswürdig sind, scharfen Verstand, klare Besonnenheit, unerschütterliche Festigkeit, eine seltene Energie des Geistes, sehen wir hier vereinigt im Dienste des beharrlichen Strebens, um jeden Preis dem eignen Ich absolute Geltung zu verschaffen, den eignen Willen, und dessen zufälligen Inhalt, ja, selbst die bloße formelle Willkür, die sich an gar keinen bestimmten Inhalt dahingeben will, zum Gesetz für Andre in möglichst weiten Kreisen zu machen. Ist das auch ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist? Oder sollen wir etwa, weil es das offenbar nicht ist, dem sittlichen Abscheu vor dieser Gesinnung entsagen mit denjenigen unter unsern Zeitgenossen, welche sich längst gewöhnt haben, die Größe nur nach der Kraft zu messen, und den Begriff des Sittlichen wohl gar nur als eine Verhüllung des Begriffes der Kraft zu betrachten,*) welche von diesem Standpunkte aus vornehm herabblicken auf die „gemeine" sittliche Beurthei-

*) Wir dürfen Göthe gewiß nicht verwechseln mit denen, die wir hier vorzüglich im Auge haben; es ist unverkennbar, daß in einigen seiner Werke auch in Beziehung auf die Sünde die tiefsten Ahnungen christlicher Wahrheit hervorleuchten. Aber in seiner bewußten Weltansicht bildet es allerdings einen Grundzug, Kraft und Thätigkeit als die eigentliche Wesenheit des Sittlichen zu betrachten; wie ein einseitiger Ausleger des Dichters, Schubarth, schon vor einer Reihe von Jahren in seiner größern Schrift über Göthe gezeigt hat. Konnte damals über die Richtigkeit dieser Auffassung vielleicht noch ein Zweifel obwalten, so ist er für den Unbefangenen gewiß vollständig gelöst worden durch das, was von Göthe seitdem bekannt geworden ist, besonders durch den Schluß, dem er seinem Weltpoëm, welches unstreitig seine tiefsten Konfessionen enthält, dem Faust, gegeben hat. Einen Hauptschlüssel — dessen eiserne Masse übrigens noch mit einer kirchlichen Vergoldung geziert ist — zu dem Ganzen liefert der Chor der Engel:

lung solcher außerordentlichen Phänomene als eine sehr beschränkte? Nun, diesen Vorwurf wird die christliche Betrachtungsweise der menschlichen Dinge ruhig dahinnehmen müssen; denn allerdings vermag sie da keine Größe zu erkennen, wo der Mensch sich losreißt von dem heiligen Willen und Gesetz Gottes, und ihr erscheint das Böse dadurch, daß es sich zu luciferischer Vermessenheit erhebt, in Wahrheit nicht aufgehoben, sondern nur gesteigert und vertieft. Luc. 1, 51. 16, 15. 1 Petr. 5, 5.

Und das eben ist das πρῶτον ψεῦδος dieser Theorie, daß sie im Grunde nur die eine Reihe der Phänomene des Bösen

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen;
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

Wie dieß gemeint ist, sehen wir daraus, daß Faust durch seine nie rastende Strebsamkeit von unten und durch das ewig Weibliche von oben ohne Reue und Sühne zum himmlischen Ziele gelangt; was freilich denen grade gefällt, welchen die Grundwahrheiten des Evangeliums so ganz unverständlich geworden sind, daß sie in jenen Forderungen nichts sehen, als eine willkürliche Festsetzung gewisser Bedingungen der Begnadigung, wie der geistreiche Carus in seinen Briefen über Göthes Faust.

In diesem Zusammenhange wird es auch deutlicher, warum Göthe in seiner bekannten Unterredung mit Falk, wie auch gelegentlich in den Gesprächen mit Eckermann die Hoffnung auf eine Fortdauer nach dem Tode ganz an die geistige Energie und rastlose Thätigkeit des Individuums anknüpft; so wie viele Aeußerungen im Briefwechsel mit Zelter auf dieser Grundansicht beruhen. Dieser Begriff vom Guten gehört vermuthlich zu den Früchten, welche der große Dichter von seinem Studium des Spinoza geerntet. Denn diesem ist das Gute, wie wir schon früher bemerkt haben, nichts Anders, als die Macht, die Realität, und eben darum das Princip desselben das wohlbekannte, wenn gleich geistig aufgefaßte: suum utile quaerere, was denn auch in dem eben angeführten Briefwechsel einigemal an Göthe einen warmen Anwalt findet.

Es ist übrigens merkwürdig, daß auch die Fichtesche Sittenlehre, wie viel mehr auch der entgegengesetzte Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen über das Böse zu versprechen scheint, doch am Ende zu keinem bessern Begriff von der Quelle desselben gelangt, als zu dem einer ursprünglichen Trägheit der menschlichen Natur.

im menschlichen Leben berücksichtigt, diejenige, in welcher die Sünde sich allerdings zunächst als ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist offenbart, dagegen die vielfachen Erscheinungen der Sünde, die aus dem Hochmuth, einer von der untergeordneten Sinnlichkeit ganz unabhängigen Quelle, entspringen, so gut wie ignorirt. Sie kennt die Sünde nur als ein Herabsinken des Menschen, nicht aber als eine falsche Selbsterhebung, als den defectus des Geistes, nicht als seinen excessus. Die Betrachtung bleibt eben bei den rohesten, handgreiflichsten Gestalten der Sünde stehen; da ist sie aber in der That noch nicht am schlimmsten, sondern da, wo sie als ein feines, wasserhelles, aber desto zerstörenderes Gift das menschliche Leben durchdringt; und wer erst das Böse im Hochmuth recht lebendig erkannt hat, der ist der ursprünglichen Quelle der Sünde im Menschen gewiß viel näher getreten, als wer von dem Widerstreben der Sinnlichkeit wider den Geist ausgeht, um sie zu finden. — Schon in der Urgeschichte unsers Geschlechtes nach der Genesis zeigt sich, wie Cölln treffend bemerkt,*) diese zwiefache Richtung in der Entwickelung der Sünde, einerseits Uebermacht und Entartung des sinnlichen Triebes, andrerseits Anmaßung und Uebermuth. Derselbe Gegensatz durchdringt die ganze Geschichte Israels. Etwas anders modifizirt erscheint er in der Geschichte des Erlösers als Gegensatz zwischen der Sünde der Pharisäer und der Zöllner. Aber ferner, als die Zöllner, stehen dem Reiche Gottes die Pharisäer, Matth. 21, 31.

Diese Neigung, die Sünde im Hochmuth und dessen Früchten zu übersehen, hängt genau zusammen mit der praktischen

*) Biblische Theologie, B. 1, S. 234. 235. Auf diese zweiseitige Entwickelung der Sünde in der Genesis ist übrigens schon von Kabbalistischen Schriftstellern aufmerksam gemacht worden.

Grundrichtung, welcher diese Erklärungsart des Bösen vorzüglich zusagen muß, und welche sich an ihr nährt und entwickelt. Der Mensch muß das Vorhandensein der Sünde in seinem Leben anerkennen, so gern er es sich auch gänzlich ableugnen möchte; aber damit giebt sich der in den Tiefen der Selbstsucht wurzelnde Hang zur Selbstgerechtigkeit noch nicht überwunden; er sucht sich nun dadurch zu behaupten, daß er die Sünde von dem eigentlichen Ich des Menschen entfernt, und in die Aeußerlichkeit verlegt. Christus sagt: die Sünde komme, zuerst in der Gestalt des bösen Gedankens, aus dem Herzen, d. i., aus dem innersten Lebensheerde, dem Sitz der Selbstbestimmung, und eben darum vermöge sie den Menschen zu verunreinigen*); diese Theorie dagegen behauptet: sie komme aus der Sinnlichkeit, d. i., aus einem Lebensgebiet, das beziehungsweise auf das eigentliche

*) Matth. 15, 19. 20. — Die διαλογισμοὶ πονηροὶ sind im Verhältniß zu dem Folgenden: φόνοι, μοιχεῖαι, u. s. w. gewiß nicht als eine einzelne Gattung der Sünde neben andern, sondern als die erste Entwickelungsstufe der Sünde aufzufassen, an die sich dann die andern als thatsächliche Verwirklichung derselben anschließen. — Schwierig kann in dieser Stelle erscheinen, wie doch Christus sagen kann, daß das aus dem Herzen hervorgehende Böse den Menschen profanire, da es ja grade dadurch, daß es aus dem Herzen hervorgeht, ein schon profanirtes Innere vorauszusetzen scheint. Die Schwierigkeit löset sich durch die Erwägung, daß im menschlichen Leben kein einzelner Akt bewußter Hingabe an die Sünde als bloßes Produkt der schon vorhandenen verderbten Beschaffenheit anzusehen ist, und daß eben darum jedem solchen Akt ein verderbender und verunreinigender Einfluß auf das innere Leben des Subjekts zugeschrieben werden muß. Die weitere Auseinandersetzung und Begründung dieses schwierigen Verhältnisses gehört spätern Untersuchungen im zweiten Theil an. Ferner darf bei dieser Stelle, so wie bei der verwandten im Briefe des Jakobus, K. 1, V. 14. 15. nicht übersehen werden, daß hier von der ursprünglichen Entstehung der Sünde im menschlichen Geschlecht ganz und gar nicht die Rede ist, und es ist darum aus der Nichterwähnung des Teufels eben so wenig gegen seine verführende Mitwirkung beim Sündenfall zu argumentiren, als von der andern Seite aus diesen Stellen etwas für ein ursprüngliches Vorhandensein der Sünde im Herzen, für eine von Anfang zum Bösen lockende Begierde gefolgert werden darf.

Ich des Menschen ein äußerliches ist; woraus denn von selbst folgt, daß sie eine tiefe Verunreinigung des ganzen Menschen nicht zu bewirken vermag, sondern daß sie mehr wie ein von außen ihm angeflogener irdischer Schmutz zu betrachten ist, der das Durchstrahlen der wahren Gestalt des innern Lebens hemmt, und dessen Erscheinung trübt. Das Herz selbst bleibt dabei geschützt gegen jede beschimpfende Anklage; der Wille ist immer auf das Gute gerichtet; (denn gäbe es einen bösen, verkehrten Willen, so käme die Sünde ja gewiß aus ihm, nicht aus der Empörung der Sinnlichkeit wider den Geist); das Gute mißräth dem Menschen gleichsam nur, indem es in die Erscheinung tritt, und so entsteht — das Böse. Die Sünde ist dann in Wahrheit nicht mehr unsre That, sondern unser Geschick, eine beklagenswerthe Krankheit unserer Natur, die ihren letzten Grund nur darin haben kann, daß nun eben im Menschen so Verschiedenes, wie Geist und Sinnlichkeit durchaus hat Eins werden sollen, und daß die Sinnlichkeit leider so stark ist und der Geist so schwach; wir selbst sind nicht mehr böse, sondern wir leiden nur das Böse. Was Oedipus bei Sophokles von seinen Werken sagt, daß sie mehr erlittene, als begangene seien (Oed. in Colono, v. 266.267.), das würde dann von allen bösen Werken der Menschen gelten. — Und wie jede selbstgerechte Entschuldigung immer nur die andere Seite einer ungerechten Beschuldigung ist, so enthält denn auch diese Erklärung des Ursprunges der Sünde eine schwere Verleumdung der sinnlichen Natur des Menschen, wodurch dieser aufgebürdet wird, was der Ankläger selbst verbrochen hat. Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi. Diesen falschen Beschuldigungen gegenüber wird es nöthig, Hamanns oben angeführten Ausspruch über das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Entstehung der Sünde in Erwägung zu geben. Die Sinnlichkeit ist, streng genommen, immer schuldlos; ihre Triebe und Neigungen sind selbst im gestörten Zustande niemals

auf das Böse als solches gerichtet; die Schuld ist des Wählenden, der sie zu Werkzeugen seiner verkehrten, gott- und naturwidrigen Gedanken mißbraucht. Das bezeugt Jedem sein Gewissen, wenn es um der Sünde willen ihn selbst schuldigt. Aber freilich ist es ganz in der Ordnung, daß eine Theorie, die in der Herleitung der Sünde das Verhältniß des endlichen Geistes zu Gott ignorirt, auch sein Verhältniß zur Natur, zunächst in der Sphäre des eigenen Lebens, verletzt und verderbt. Wer, anstatt das Princip der Sünde eben in der Losreißung von Gott zu suchen, den Menschen schon als gott-los voraussetzt, um jenes Princip zu finden, der ist auch genöthigt, ihn naturlos zu machen, die unschuldige, göttlich geordnete Differenz in seinem Wesen zu einem ursprünglichen und unversöhnlichen Zwiespalt zu steigern.

Und hier öffnet sich unserm Blick eine andere Seite der praktischen Konsequenzen dieser Ansicht — gegenüber jener leichtsinnigen Behandlung der Sünde, welche sich in die Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist als in eine unüberwindliche Schranke unsers Daseins findet, eine düstre, schwermüthige Abwendung von der sinnlichen Sphäre des menschlichen Lebens, ein praktischer Spiritualismus, der ganz nahe anstreift an die Manichäische Weltansicht. Ist das Böse nichts Anderes, als das Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist, warum tadeln wir dann noch die mönchische Ascetik, die darauf ausgeht, die sinnliche Natur zu schwächen und ihre Triebe und Bedürfnisse zu unterdrücken? Wir können darin nichts Anderes sehen, als die einfache Konsequenz dieser Ansicht, wie sie sich da mit Nothwendigkeit aufdrängt, wo der Geist sich seinen angestammten Adel durchaus nicht will kränken lassen, wo es ihm mit dem Streben nach Heiligung tiefster Ernst ist. Man kann die Methoden tadeln, durch deren Anwendung die mönchische Askese dieses Ziel zu erreichen suchte; aber das Ziel selbst wird

man anerkennen müssen. Oder genügt es zur Abwehr dieser bedenklichen Folgerungen, uns darauf zu berufen, daß ja nicht die Sinnlichkeit selbst und ihre Triebe und Neigungen, sondern nur das Uebermaß derselben im Verhältniß zum Geist für böse gehalten würde? Aber was die Sinnlichkeit, welcher als der receptiven Seite des menschlichen Lebens ja keine Spontaneität zukommen kann, mit Nothwendigkeit aus sich entwickelt, wenn sie ein bestimmtes Maß erreicht hat, das muß sie als Keim schon in sich getragen haben auch bei dem geringsten Maß; immer muß die Tendenz in ihr sein, dem Geiste sich zu widersetzen; und wenn nun in dieser Widersetzlichkeit die Sünde besteht, so liegt es gewiß sehr nahe, daß das Streben nach Heiligung seine ganze Macht auf Lähmung und Unterdrückung der Sinnlichkeit richtet. Und dazu wird die Aufforderung um so dringender, da ja nach dem Zusammenhange dieser Ansicht die Sinnlichkeit sich schon im Besitze des menschlichen Lebens befindet, wenn der Geist seine Ansprüche geltend macht, mithin die sittliche Entwikkelung von dem gestörten Verhältniß, von dem Uebergewicht der niedern Sphäre über die höhere ihren Anfang nimmt. Die kräftigste und vollständigste Wirksamkeit zur Aufhebung der Sünde wird nach dieser Theorie natürlich auf beide Seiten zugleich gehen, den Geist zu stärken und die Sinnlichkeit zu schwächen suchen; faßt man aber die einzelnen Seiten für sich auf, so wird es wesentlich gleichgültig sein, ob man sich mehr bestrebt, den Geist zu stärken, oder die Sinnlichkeit zu schwächen. Das Schlimmste auch bei dieser ernstern Anwendung der hier erörterten Ansicht ist, daß, während das Streben nach der Heiligung den Feind ganz in den Außenwerken sucht, nur zu oft die Schlange desto sorgloser am eignen Busen gehegt und gepflegt wird. Die sinnliche Lust und Weltliebe wird bekämpft und unterdrückt; aber die gefährlichern Mächte des Dünkels, des Hochmuthes, der ausschließenden, engherzigen Sinnesart läßt man ruhig gewäh-

ren. Ja, selbst seine Siege werden in solchem Zustande dem Gemüth oft zur Falle; sie dienen nur dazu, den innern Feind zu verstärken, indem sich geistlicher Stolz und Selbstgerechtigkeit an ihnen nährt.

Es läßt sich nicht leugnen, und ist auch nach den bisherigen Erörterungen sehr begreiflich, daß es vorzugsweise Pelagianische Ansichten sind, auf deren Grundlage, wenn auch nicht die eigentliche Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit — denn diese wurde bei nur einiger Konsequenz durch den vom Pelagianismus überall hochgehaltenen Begriff der Wahlfreiheit ausgeschlossen, — doch die einseitige Auffassung der Sünde als einer Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist sich geltend gemacht hat. Vergleichen wir mit dieser Thatsache das, was wir so eben als praktische Folgerung der Sinnlichkeitstheorie erkannt haben, so drängt sich hier von selbst die beiläufige Bemerkung auf, wie wenig doch die Unterschiede von leichterm und schwererm Blute, von sanguinischem und melancholischem Temperament sich dazu eignen, um aus ihnen den Gegensatz der Pelagianischen und Manichäischen Denkart herzuleiten; wie es denn schon an sich ein seltsames, die Grenze zwischen Geistigem und Sinnlichem auf die bedenklichste Weise verwischendes Unternehmen ist, einseitige Richtungen, hervorgegangen aus der tiefsten Bewegung des menschlichen Geistes, der nach der Erkenntniß der ewigen Wahrheit ringt, und es doch nicht über sich gewinnen kann, sich wahrhaft hinzugeben, auf dergleichen physiologische Unterschiede zurückzuführen. Der Pelagianismus hat in der That eine tiefere Wurzel in den Grundrichtungen der menschlichen Natur nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit; und wenn er sich allerdings in unserer Zeit gewöhnlich ziemlich lax in der Beurtheilung und Behandlung der sittlichen Dinge zeigt, so vermag er doch eben so wohl eine schwermüthige Abwendung von Allem, was das sinnliche Leben Anmuthiges und Reizendes

darbietet, einen düstern Eifer, das eigne Verdienst aufzurichten, und sich zu diesem Zwecke ganz der Entsagung zu widmen, aus seinem Schooße zu erzeugen. Dieß bestätigt uns besonders das Mönchthum; aus dessen Zellen ging zunächst der Pelagianismus hervor, und bei ihm fand er die lebhafteste Begünstigung und Vertretung gegen Augustins Lehrart.*) Es verträgt sich damit sehr wohl das Obige, daß andrerseits im Mönchthum eine mächtige Hinneigung zu Manichäischen Ansichten, welche durch das ganze Mittelalter hindurch immer auf's neue aus dem Innern dieses Institutes hervorbricht, und der orthodoxen Kirche vielfach zu schaffen macht, tief begründet ist. Eben die Neigung, das ursprüngliche Objekt des sündigen Strebens nicht in der innern, sondern in der äußern Sphäre des menschlichen Daseins, in der Sinnlichkeit und ihrer Lust zu suchen, ist das vornehmste verbindende Element zwischen beiden Richtungen. Die alte Behauptung: alle Mönche sind geborne Pelagianer — was man freilich, genau genommen, von allen Menschen sagen kann, — wird darum gar nicht aufgehoben, sondern in ihrer gehörigen Begrenzung bestätigt, wenn man ihr als ergänzende andre Seite etwa den Satz gegenüber stellte: die Klöster sind die natürlichen Geburtsstätten des Manichäismus. — Ließe sich wirklich beweisen, was D. Baur behauptet, und mit nicht unerheblichen Gründen unterstützt, daß auch der Manichäismus den Begriff der Wahlfreiheit habe,**) so würde selbst der Eifer, mit dem der Pelagianismus sich dieses Begriffes anzunehmen pflegt, kein festes Unterscheidungszeichen in Beziehung auf die beiderseitige Lehre von der Sünde abgeben. —

Es ist schon früher von uns anerkannt worden, daß dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist in Bezug auf die

*) Schröckhs Kirchengeschichte, Th. 14, S. 410 f.

**) Das Manichäische Religionssystem, S. 185 f.

Erscheinung der Sünde im menschlichen Leben eine sehr bedeutende Stelle gebührt. Aber das eben ist der Irrthum und die Ungründlichkeit im Verfahren dieser Ansicht, daß sie nicht bloß sich lediglich an die eine Seite der Erscheinungen der Sünde, freilich die gewöhnlichste und augenfälligste, hält, sondern auch, wenn es gilt, den Grund der Sünde im menschlichen Leben zu suchen, bei der unmittelbaren Erscheinung derselben und ihrer Beschreibung stehen bleibt, anstatt zu einem tiefer liegenden Punkte fortzuschreiten. Es leuchtet hieraus ein, daß eine Theorie des Bösen, die zur Ableitung dieses Begriffes nichts weiter hat, als den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Natur, den Charakter einer gewissen Oberflächlichkeit in ihrer ganzen Behandlung dieses Gegenstandes niemals überwinden kann. Wir haben im ersten Buch dieser Untersuchungen gesehen, daß diese Störung der wahren Harmonie zwischen den beiden Seiten unsers Wesens — welche übrigens nicht bloß Auflösung dieser Harmonie ist, sondern in unzähligen Fällen, überall, wo der Geist den sinnlichen Begierden willig dient, Vertauschung der wahren Einheit mit einer falschen, durch Umkehrung der Ordnung bewirkten, — nur in einer Zerrüttung unsers höchsten Verhältnisses, unsers Verhältnisses zu Gott, ihr Princip haben kann. Und nur wenn dieses Princip hier gefunden, wenn die Sünde ihrem innersten Grunde nach als Abfall von Gott erkannt ist, wird uns der furchtbare Zwiespalt, das unermeßliche Elend, welches sich von der Sünde aus über das ganze menschliche Leben verbreitet hat, wahrhaft verständlich; wer die eigentliche Quelle der Sünde in eine Unempfänglichkeit der Sinnlichkeit für die bestimmende Kraft des Geistes setzt, der kann sich vor der unübersehbaren Masse dieses Jammers, die auf einen ohne Vergleich schlimmern Ursprung alles sündigen Wesens hinweist, nur dadurch retten, daß er sie sich möglichst zu verbergen sucht.

Indessen die von uns bekämpfte Vorstellung vom Ursprunge der Sünde deckt sich mit dem Schilde der höchsten Autorität; es soll — das war vor einigen Jahrzehnten die fast einstimmige, und ist noch jetzt eine sehr verbreitete Ansicht unter den Theologen — deutliche Lehre des Neuen Testaments sein, daß die Sünde, wie Einige sagen, aus dem Körper,*) wie Andere sich vorsichtiger und besonnener ausdrücken, aus der sinnlichen Natur des Menschen, und deren Trieben und Neigungen herstamme. Christus selbst soll dieß gelehrt haben, Matth. 26, 41. Joh. 3, 6., eben so Jacobus 1, 14. 15., ganz besonders aber der Apostel Paulus, der nicht bloß an mehrern Stellen den Sitz der Sünde in das σῶμα oder die μέλη verlege, sondern die σὰρξ ganz bestimmt, namentlich in den Briefen an die Römer, die Galater, die Kolosser, als Quelle der Sünden, den der Sünde hingegebenen Menschen als σαρκικὸς, den Kampf des πνεῦμα mit der σὰρξ und den Sieg des erstern als die wesentliche Aufgabe der christlichen Heiligung bezeichnen. Σὰρξ aber sei eben nichts Anders, als die sinnliche, animalische Natur des Menschen (wozu natürlich nicht die bloße Leiblichkeit, sondern auch das physische Lebensprincip und die aus

*) Ammon z. B. beschuldigt in seinem Handbuch der christlichen Sittenlehre S. 50 den Apostel Paulus geradezu eines „moralischen Dualism, welcher darin besteht, daß man die Materie als den Sitz des Bösen, den Geist aber als die Quelle des Guten betrachtet!"

ihm entspringende Mannigfaltigkeit von Empfindungen, Trieben, Begierden gerechnet werden muß), und ihr gegenüber stehe darum das πνεῦμα, welches die höhere vernünftige Natur des Menschen und ihre theoretischen und praktischen Vermögen bedeute.

Was nun zuerst die nichtpaulinischen Stellen betrifft, so sind wir durchaus nicht berechtigt, in dem Ausspruche Christi: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής, Matth. 26, 41. eine Belehrung über den Ursprung der Sünde zu suchen. Der Erlöser erkennt die Bereitwilligkeit des Petrus und der andern beiden Jünger, ihn nicht zu verlassen und zu verleugnen; aber er warnt sie vor der Schwäche ihrer sinnlichen Natur — denn das ist allerdings hier σὰρξ, — vor der Versuchung zum Abfall, welche ihnen die herannahende Stunde mit ihren Drohungen von Gefängniß und Tod bringen wird, und welche sie nur durch klare Besonnenheit und Gebet überwinden können. — Sollten uns übrigens diese Worte über den Ursprung der Sünde Aufschluß ertheilen, so würde sich eine der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie grade entgegengesetzte Vorstellung daraus ergeben; die Sünde hätte dann nicht in dem Uebergewicht, der übermäßigen Stärke, sondern vielmehr in der Schwäche der sinnlichen Natur ihren Grund. — Wenn an dieser Stelle πνεῦμα offenbar einen Bestandtheil des menschlichen Wesens bedeutet, so verhält es sich anders mit dem Worte des Herrn bei Johannes 3, 6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι· καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι. Hier ist πνεῦμα nach V. 5 und 8 unzweifelhaft das πνεῦμα ἅγιον und (an der zweiten Stelle) das von ihm gewirkte neue, Gott zugewandte Leben; deßhalb hat denn auch σὰρξ eine umfassendere Bedeutung, als die der sinnlichen Seite der menschlichen Natur, vergl. zu d. St. Lückes Kommentar zum Ev. Joh. S. 457 (zweite Auflage). Darum ist es ganz unzulässig, auf diesen Ausspruch, der übrigens gar nicht einmal

den Zweck hat, den Grund der Sünde, sofern er im Menschen liegt, zu enthüllen, die Herleitung derselben aus der Sinnlichkeit zu stützen. — Jak. 1, 14. 15. lehrt uns allerdings die Entstehungsweise der sündlichen That im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechts kennen; aber es ist ganz willkürlich, unter der ἐπιθυμία nur die auf sinnlichen Genuß gerichtete Begierde zu verstehen.

Wenn an diesen und einigen ähnlichen Stellen der Schein einer Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit für die aufmerksamere Betrachtung sogleich verschwindet, so wird dagegen die Untersuchung viel schwieriger und verwickelter, so wie wir uns zur Lehrart des Apostel Paulus über diesen Punkt wenden. Dieß müssen wir gleich von vorn herein anerkennen, daß Paulus den Leib, die Glieder öfters nicht nur als ausführende Organe der Sünde, sondern auch als Sitze ihrer Macht bezeichnet, was sich nur auf die ungeordnete Gewalt der sinnlichen Triebe und Begierden beziehen kann. So Röm. 6, 12. 13. 19. Röm. 7, 5. 23. 24. Die Interpreten finden gewöhnlich denselben Sinn auch in Röm. 6, 6. Kol. 2, 11. Es wird sich indessen später zeigen, daß für diese Stellen eine ganz andere Auffassung die begründetere ist. Was den Apostel besonders veranlassen konnte, die Offenbarung der Sünde in der Uebermacht der sinnlichen Begierden öfters stark hervorzuheben, hat Neander gezeigt*). Damit aber ist die Ansicht, mit der wir es hier zu thun haben, noch ganz und gar nicht begründet; und wenn in der Behandlung dieses Gegenstandes von Exegeten und Dogmatikern die Begriffe: Quell, Sitz, Organ, oft genug ziemlich bunt durch einander gemischt werden, so hat sich unsre weitere Untersuchung doch nur an den ersten unter diesen Begriffen zu halten. Die Berufung jener Theorie auf den Apostel Paulus kann also nur

*) Geschichte der Pflanzung der christ. K. durch die App. B. 2, S. 513. 514.

den Sinn haben, daß nach der Ansicht desselben die Sünde aus der Sinnlichkeit des Menschen als aus ihrer Quelle entspringe, womit denn zugleich der Begriff der Sünde dahin bestimmt wäre, daß sie eben in der Uebermacht der sinnlichen Natur über den Geist des Menschen bestehe. Und dieß würde der Apostel allerdings lehren, wenn σὰρξ im Gegensatze von πνεῦμα wirklich bei ihm, wie noch heute von sehr vielen Theologen angenommen wird*), die sinnliche Natur des Menschen im Gegensatze gegen die geistige bedeutete. Denn daß dem Ap. Paulus die σὰρξ nicht bloß Sitz oder Organ der sündlichen Lust, sondern wirklich ein Gott widerstrebendes, Sünden erzeugendes Princip im Menschen ist, das kann nach Stellen, wie Röm. 8, 7. f. Gal. 5, 16. f. und nach der öfter bei ihm vorkommenden Bezeichnung des von der Sünde beherrschten Lebens durch κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ζῆν, ἐν σαρκὶ εἶναι schwerlich zweifelhaft sein.

Daß nun σὰρξ in diesem Gegensatze gegen πνεῦμα nichts weiter bedeuten sollte als die sinnliche, wenn man will, animalische Natur des Menschen, das muß uns freilich schon beim Blick auf andere Momente der Pauliniſchen Lehre sehr unwahrscheinlich vorkommen. Derselbe Paulus, der uns, wie früher nachgewiesen wurde, so gründlich die Selbstsucht als die tiefste Wurzel aller Sünde kennen lehrt, sollte an andern Stellen derselben Briefe, seiner eignen Aussprüche uneingedenk, den Ursprung

*) Z. B. von Usteri, Entwickelung des Paul. Lehrbegriffes, Th. 1, Abschn. 3, 13; Schulz, die christl. Lehre vom h. Ab. S. 96. f. (erste Aufl.); De Wette, christl. Sittenlehre, §. 10; Bretschneider, Grundlagen des evangelischen Pietismus §. 12; v. Cölln, bibl. Theologie, B. 2, S. 237. 248. Dieser Auffassung des Begriffes σὰρξ hat sich unter den neuern Auslegern des Paulus zuerst Tholuck, Kommentar zum Br. an die Römer, zu K. 7. V. 14, widersetzt. Unter den seitdem erschienenen Bearbeitungen dieses Briefes erklärt sich besonders der gelehrte Kommentar von Reiche sehr entschieden dagegen, zu K. 6, V. 6.

der Sünde in die äußere Sphäre der Sinnlichkeit verlegen, mithin Herz und Willen davon freisprechen? Und wie sollen wir doch mit dieser Ansicht in Uebereinstimmung bringen, daß Paulus die Christen wiederholt auffordert, Leib und Glieder dem Dienste Gottes zu weihen, daß er ihren Leib, diesen gegenwärtigen, irdisch materiellen Leib für einen Tempel des heiligen Geistes erklärt? Röm. 6, 13. 19. 12, 1. 1 Kor. 6, 13. 15. 19. 20. Vorzüglich ist hier merkwürdig 1 Kor. 6, 13, wo die große, heilige Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit im Gegensatz gegen modernen Spiritualismus und Dualismus besonders darin hervortritt, daß der Apostel nicht bloß sagt: τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ, sondern auch ungekehrt: ὁ κύριος τῷ σώματι. Ist aber dieß die Bestimmung des Leibes, und wird doch Niemand dem Leibe oder der Sinnlichkeit ein Vermögen zuschreiben wollen, sich aus sich selbst entweder dem Dienste Gottes oder dem Dienste der Sünde zu weihen, wie soll doch der Apostel den Quell der Sünde in der Sinnlichkeit gesucht haben? Wie nicht vielmehr da, von wo die Entscheidung ausgeht, ob Leib und Glieder dem Dienste der Gesetzlosigkeit oder der Gerechtigkeit dargebracht werden sollen, Röm. 6, 19, also in einer über die Leiblichkeit und Sinnlichkeit erhabenen Sphäre des menschlichen Lebens? Wenn ferner grade bei dem Apostel Paulus die Lehre von einer zukünftigen Auferstehung des Leibes, von der Bestimmung desselben zur Theilnahme an der erlösenden Wirksamkeit Christi, Röm. 8, 23., so stark hervortritt, so scheint diese Lehre zwar mit der Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit nicht in unmittelbarem Widerspruch zu stehen — wegen des Unterschiedes zwischen σῶμα ψυχικὸν und σ. πνευματικὸν, 1 Kor. 15, 44. —; aber einen tief eingreifenden Zwiespalt der Tendenz beider Lehren werden wir uns nicht ableugnen können. Wo einmal die Ansicht, daß die Sünde aus der Sinnlichkeit herstamme, und die damit zusammenhangende schroff dualistische Auffassung des Verhältnisses

zwischen Seele und Leib feste Wurzel gefaßt hat, da wendet sich das Interesse von der Frage um die Erhaltung und verklärende Wiederherstellung der Leiblichkeit ab, und findet in der Vorstellung von einer bloß geistigen Existenz des Menschen nach dem Tode seine Befriedigung. Ja, dieser Zwiespalt der Richtungen steigert sich sofort zum direkten Widerspruch, wenn wir nicht dem Apostel, mit den unwürdigsten und unwahrsten Vorstellungen von der Beschaffenheit seiner Erkenntniß, jedes Nachdenken über die nächsten Konsequenzen seiner Lehrsätze absprechen wollen. Denn wenn Paulus die Sünde dadurch, daß er sie als eine Feindschaft gegen Gott betrachtet, entschieden von der göttlichen Anordnug und Verursachung ausgeschlossen hat, so konnte er, falls ihm der positive Grund der Sünde in der sinnlichen Natur des Menschen lag, letztere auch nicht auf Gott als Urheber zurückführen, sondern nur auf ein Gott entgegengesetztes Princip. Dann aber kann die Erlösung des Menschen von der Macht der Sünde sich so wenig mit der verklärenden Auferweckung seines Leibes vollenden, daß sie vielmehr mit der Zerstörung desselben anfangen müßte. — Eben so wenig läßt sich die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit mit der vollkommnen Heiligkeit des Erlösers, welche in ihrem wesentlichen Zusammenhange mit der Versöhnung zu den Grundpfeilern der neutestamentischen Lehre gehört, in wahre Uebereinstimmung bringen. Enthält die Sinnlichkeit nicht bloß einen Reiz für den Willen, sich gegen den Willen Gottes zu bestimmen, sondern ist sie die hervorbringende Ursache der Sünde, entspringt demnach aus der sinnlichen Natur unter den gegebenen Verhältnissen der menschlichen Entwickelung mit Nothwendigkeit das sittliche Verderben: so finden wir uns in dem verhängnißvollen Dilemma, entweder, wie auch viele Neuere von dieser Ansicht aus gewagt haben, die unbefleckte Heiligkeit des ganzen Lebens Christi (das ἁμαρτίαν μὴ γνῶναι 1 Kor. 5, 21.) oder auf doketische Weise die volle Wahrheit der menschlichen

Natur in Christo (das ἄνθρωπον εἶναι, 1 Tim. 2, 4. Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 21. γενόμενον ἐκ γυναικὸς, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, Gal. 4, 4. Röm. 1, 3.), wozu unstreitig auch die Theilnahme an dem σῶμα ψυχικὸν unsers gegenwärtigen Lebens gehört, aufopfern zu müssen. Eins aber ist den deutlichen Aussprüchen und dem ganzen Zusammenhange der apostolischen Lehrentwickelung, ja, den tiefsten Interessen des christlichen Glaubens eben so widerstreitend, wie das Andere. Ein Ausweg scheint sich zwar hier noch darzubieten in der Vorstellung, zu welcher sich Töllners Scharfsinn gedrängt findet, um mit jenen Voraussetzungen die Sündlosigkeit Jesu zu vereinigen. Es ist die Vorstellung, daß Jesu eine übernatürliche Einwirkung Gottes hier zur Hülfe gekommen sei, und ihn durch fortgesetzte Wunder in jedem kritischen Augenblick vor der Sünde bewahrt habe*). Allein dann geht der wahre Begriff der innern Reinheit des Erlösers doch verloren; die Sünde ist dann auch bei ihm immerfort im Hervorbrechen, und wird nur durch eine äußere Gewalt zurückgedrängt und an ihrem Zustandekommen als einzelner Akt verhindert. Diese mechanische Vermittelung steht ganz auf gleicher Linie mit der durch Bellarmin entwickelten Vorstellung der katholischen Dogmatik vom Urstande, nach welcher auch in diesem schon ein Widerstreben der sinnlichen Natur gegen den Geist, eine naturalis propensionum pugna — Bellarmin

*) Theolog. Untersuchungen B. 1, St. 2, S. 126. Bei Töllner ist es eigentlich die Behauptung, daß die Sünde mit Nothwendigkeit aus den ursprünglichen Schranken der menschlichen Natur hervorgehe, welche er durch diese Auskunft mit der Sündlosigkeit Jesu zu versöhnen, sich vergeblich bemüht. Und allerdings trifft dieser Widerstreit mit einer christlichen Grundlehre, und damit weiter die Unfähigkeit, die persönliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo ihrer Möglichkeit nach zu erkennen, nicht bloß diese Sinnlichkeitstheorie, sondern, wie aus den Untersuchungen des vorigen Kapitels zur Genüge hervorgeht, die Ableitung der Sünde aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Menschen überhaupt.

ſcheut ſich nicht, dieß einen languor, morbus naturae humanae zu nennen, und ex conditione materiae abzuleiten — vorhanden iſt, und nur durch das donum supernaturale justitiae originalis velut aureo freno zurückgehalten wird*). Der Anſtoß würde auch nicht gehoben, wenn man die Lehre von der perſönlichen Einheit der göttlichen und der menſchlichen Natur in Chriſto, auf welche die altkirchliche Dogmatik ja allerdings die Anamarteſie des Erlöſers gründet**), zu Hülfe rufen wollte, ſo daß als Zaum für die ſinnliche Natur an die Stelle jener übernatürlichen, wunderhaften Einwirkung Gottes die göttliche Natur in Chriſto träte. Denn auf dieſe Art würde die Reinheit der menſchlichen Natur doch nicht erhalten, und überdieß die perſönliche Einheit göttlicher und menſchlicher Natur in Chriſto mit einer ganz äußerlichen (Neſtorianiſchen) Vorſtellung von dem Verhältniß beider vertauſcht. Hier iſt alſo ein unauflöslicher Widerſpruch, welchen nicht unſern Vorſtellungen, ſondern dem Apoſtel aufzubürden, wir billig Bedenken tragen.

Von der entgegengeſetzten Seite muß es uns ſehr mißtrauiſch machen gegen die obige Auffaſſung des Begriffes σὰρξ bei Pau-

*) De gratia primi hominis, cap. IV. V.

**) Gewiß mit Unrecht, wie denn bei dieſer Konſtruktion der Heiligkeit Chriſti theils die Verſuchlichkeit, welche der Verfaſſer des Briefes an die Hebräer eben ſo ſehr hervorhebt, wie ſeine fleckenloſe Reinheit, theils die Wahrheit ſeiner fortſchreitenden ſittlichen Entwickelung, wie ſie uns beſonders durch Luc. 2, 52. verbürgt wird, und mit Beiden zugleich die Anſchaulichkeit des irdiſchen Lebens Chriſti verloren geht. Ihre eigentliche Wurzel hat dieſe verfehlte Behandlung der Anamarteſie des Erlöſers darin, daß die ältere Dogmatik in ihrer Anſicht von dem irdiſch menſchlichen Leben Chriſti den großen, vollen Gehalt des ἑαυτὸν ἐκένωσε, Phil. 2, 7., nicht feſthielt, und darum einem gewiſſen Schwanken zwiſchen Annäherungen, bald an doketiſche, bald an Neſtorianiſche Beſtimmungen ſich nie ganz zu entziehen vermochte. — Ueber das Verhältniß der Heiligkeit Jeſu zu ſeiner Theilnahme an unſrer ſinnlichen Natur, ſo wie zu ſeiner Verſuchlichkeit vgl. die treffliche Schrift Dr. Ullmanns über die Sündloſigkeit Jeſu, beſonders S. 100—113. 134. (dritte Aufl.)

lus, daß er das Böse, und zwar in seiner höchsten Steigerung, auch solchen geschaffenen Wesen zuschreibt, die keine irdisch sinnliche Natur, kein σῶμα ψυχικὸν besitzen, denen er selbst es ausdrücklich abspricht*), den bösen Geistern. Wenn der Apostel von Christo, der die irdisch sinnliche Natur mit uns getheilt (Hebr. 2, 14.), das Böse verneint, in den Dämonen dagegen, welche jener Natur nicht theilhaftig sind, das Böse anerkennt: wird es nicht schon dadurch allein wenigstens höchst wahrscheinlich, daß nach seiner Ansicht das Böse zu der sinnlichen Natur des Menschen in keinem direkten Verhältnisse stehe, daß also σὰρξ bei ihm noch etwas Anders bedeuten müsse, als die Sinnlichkeit?

Fassen wir nun den Paulinischen Gebrauch des Wortes σὰρξ selbst näher in's Auge, so will er sich gleich an einer der Hauptstellen, Gal. 5, 13—24, mit der Bedeutung Sinnlichkeit durchaus nicht vertragen. Schon von Anfang müßte es bei dieser Bedeutung höchlich auffallen, wie doch der Apostel der Warnung, die christliche Freiheit in einen Antrieb für die σὰρξ zu verkehren, die Ermahnung, einander durch die Liebe zu dienen, gegenüberzustellen vermag, V. 13. Und so hat er auch in dem Folgenden bei der ἐπιθυμία σαρκὸς nach dem Zusam-

*) Denn so muß ich allerdings die Negative in Eph. 6, 12, abweichend von dem gründlichen Ausleger dieses Briefes, Harleß, verstehen. An den beiden andern Stellen, wo σὰρξ καὶ αἷμα bei P. vorkommt, 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. bedeutet es die irdisch sinnliche Natur des Menschen; darum kann uns kein späterer rabbinischer Sprachgebrauch (s. Bleeck, Br. an die Hebr. Th. 2. S. 328.) berechtigen, an der dritten Stelle, die Schranken dieses Begriffes, der hier gar keine Schwierigkeiten macht, zu durchbrechen; um so weniger, da auch von den andern neutestamentischen Stellen, wo der Ausdruck vorkommt, die eine die obige Bedeutung fordert (Hebr. 2. 14.), die andere sie mindestens erträgt (Matth. 16, 17.) — Uebrigens folgt aus dieser engern Begrenzung der Bedeutung von σὰρξ καὶ αἷμα im Paulinischen Sprachgebrauch keinesweges eine ähnliche für den Gebrauch des einfachen σάρξ. Indem jener Ausdruck die materiellen Hauptbestandtheile des irdisch menschlichen Leibes gleichsam anschaulich hervorhebt, haftet er natürlich viel fester an der sinnlichen Sphäre, als dieser.

menhange offenbar besonders die Begierden des Hasses, Neides, u. dgl. (ἀλλήλους δάκνειν καὶ κατεσθίειν, V. 15.) im Sinne. Darum führt er denn auch V. 20. in der Reihe der ἔργα τῆς σαρκὸς folgende auf: ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι. Was haben alle diese Sünden mit der Sinnlichkeit zu thun? Oder, wenn es am Ende nicht schwer hält, bei jeder Sünde, insofern sie in die Erscheinung tritt, irgend einen Zusammenhang mit der Richtung auf das Sinnliche nachzuweisen, wie sollen wir uns doch die Sinnlichkeit als das eigentlich Wirkende in ihnen (ἔργα τῆς σαρκός) vorstellig machen? In Analogie mit dieser Stelle nennt der Apostel die Korinther σαρκικοὶ, weil Neid und Zank und Zwietracht unter ihnen ist, weil sie sich ganz von einzelnen menschlichen Lehrern abhängig machen, anstatt nur auf Christum sich zu gründen, 1 Kor. 3, 1—4. Auch durch das ἐπιτελεῖσθαι σαρκὶ, Gal. 3, 3., will doch der Apostel keineswegs ein Uebergewicht bezeichnen, das die Galater allmälig den sinnlichen Neigungen und Begierden eingeräumt hätten, sondern ihr Vertrauen auf die Werke des Gesetzes. Dasselbe gilt von der gewissermaßen parallelen Stelle Röm. 4, 1., wo die Ordnung der Worte, wie sie der recipirte Text giebt, gewiß beizubehalten und demnach κατὰ σάρκα mit εὑρηκέναι zu verbinden ist (vgl. Fritzsche, Pauli ad Romanos epistola, tom. I. p. 213. 214.). Auch hier bezieht sich das κατὰ σάρκα εὑρηκέναι auf das, was Abraham durch seine Gerechtigkeit aus den Werken erlangt hat — nämlich καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν —; was soll aber hier die Sinnlichkeit? Auch die κατὰ σάρκα σοφοὶ, 1 Kor. 1, 26., sind dem Ap. offenbar nicht etwa bloß die Anhänger einer materialistischen oder sensualistischen Richtung in der Philosophie, sondern, wie aus dem ganzen Zusammenhange der ersten Kapitel dieses Briefes erhellt, Alle ohne Unterschied, welche in den verschiedenen Systemen der Hellenischen

Philosophie ihre Befriedigung suchten, im Gegensatz gegen das Vertrauen auf die göttliche Gnade in Christo, 2 Kor. 1, 12. Ja, selbst der κατὰ σάρκα γεγεννημένος, Gal. 4, 23. vgl. V. 29, kann nicht der auf sinnliche Weise Erzeugte sein; denn die sinnliche Zeugung erkennt ja Paulus auch bei Isaak, dem γεγεννημένος διὰ τῆς ἐπαγγελίας an, und nichts berechtigt uns, ihm die Vorstellung einiger Rabbinen und Kirchenväter von einer übernatürlichen, wunderbaren Erzeugung des Isaak aufzubürden; sondern das κατὰ σάρκα bezieht sich auf den Rath der Sara, insofern er auf eignem Gutdünken und menschlicher Klugheit beruhte, Gen. 16, 2. im Gegensatz gegen die göttliche Verheißung, Gen. 15, 4. Aber am entschiedensten durchbricht die Schranken der gewöhnlichen Auffassung von σὰρξ Kol. 2, 18 f. Der Apostel bekämpft hier eine Sekte, bei der sich mit theosophischer Spekulation eine strenge Asketik vereinigte, welcher er selbst die ἀφειδία σώματος zum Vorwurf macht. Diese auf ihre höhere Erkenntniß und ihre sinnlichen Entsagungen stolzen Spiritualisten bezeichnet Paulus als aufgeblasen von ihrem Fleisches sinne, und behauptet, daß ihr absonderliches Treiben nichts Anders zum Zwecke habe, als ihrem Fleische Genüge zu leisten, V. 23.

Wenn nun nach diesem Allen die Bedeutung Sinnlichkeit für das Paulinische σὰρξ auf keinen Fall ausreicht, was ist der wahre und volle Begriff des Wortes?

Wollen wir eine genetische Entwickelung desselben versuchen, so müssen wir zurückgehen auf den Begriff von בָּשָׂר, dem schon der alttestamentische Sprachgebrauch eine über die ursprünglichen Grenzen desselben weit hinausgehende Bedeutung gegeben hat. An den meisten Stellen zwar wird die sinnliche Wurzel des Begriffes festgehalten, die materielle Substanz des menschlichen und thierischen Leibes, zuweilen auch im tropischen Sinne, wie Hiob 19, 22. Ps. 27, 2. 84, 3. Jerem. 19, 9. Auf dieser Grund-

lage entwickelt sich aber ein ausgedehnterer Sprachgebrauch, nach welchem בָּשָׂר öfters alle irdischen Geschöpfe, in denen sinnliches Leben ist, bedeutet, z. B. Gen. 6, 17. 19. 7, 15. 21. 8, 17. Num. 16, 22. 27, 11. Hiob 34, 15. Ps. 136, 25. Dan. 4, 9. Besonders ist es die menschliche Natur und die ihr angehörigen Einzelwesen, welche in den alttestamentischen Schriften vorzüglich von den Propheten sehr häufig durch בָּשָׂר bezeichnet werden, Gen. 6, 12. Deuter. 5, 26. Ps. 56, 5. 78, 39. 144, 21. Jes. 40, 5. 6. 49, 26. 66, 16. 23. 24. Jerem. 12, 12. 17, 5. 25, 31. 45, 5. Ezech. 20, 48. 21, 4. 5. Joel. 3, 1. Sach. 2, 13. Die Vorstellung, welche bei dieser Bezeichnung des Menschen und anderer Geschöpfe dominirt, ist die der Schwäche, Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit alles irdischen Wesens. An mehreren Stellen tritt diese Vorstellung ganz bestimmt hervor, z. B. Hiob 34, 15. Ps. 78, 39. Jes. 40, 6., besonders im ausdrücklichen Gegensatze gegen Gott als den ewig Dauernden, allein Mächtigen, gegen Gottes Geist als die Quelle aller Kraft, Deut. 5, 26. Jes. 31, 3. Jerem. 17, 5. Ps. 56, 5. Nirgends aber im A. T. bedeutet בָּשָׂר die niedere sinnliche Natur des Menschen in ihrem Unterschiede von der höhern geistigen oder gar im sittlichen Widerstreit mit derselben. Ja, zuweilen tritt, was besonders bemerkenswerth ist, grade die Beziehung auf die sinnliche Seite des menschlichen Wesens im Gebrauch des Wortes בָּשָׂר zurück, besonders Joel 3, 1. An einer einzigen Stelle, Gen. 6, 3. wäre jene Auffassung des בָּשָׂר an sich möglich, wie sie denn auch von mehrern Exegeten und Dogmatikern hier angenommen wird, so daß die Worte: er ist Fleisch, bald eine entschuldigende, bald eine das Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist als Schuld anklagende Abzweckung erhalten. Aber neben dieser Auffassung ist auch hier die Beziehung des בָּשָׂר auf die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des

irdisch menschlichen Daseins möglich; und ein so dunkler und schwieriger Ausspruch, zweifelhaft in seinem Zusammenhange, ob mit dem Vorhergehenden, oder mit dem Folgenden, räthselhaft durch die plötzliche Veränderung des Numerus und durch die von aller Regel abweichende Stellung der Worte הוּא בָשָׂר, ist gewiß nicht geeignet, um auf ihn eine sonst im A. T. unerhörte Bedeutung von בָשָׂר zu gründen. Auch den alttestamentischen Apokryphen ist dieser Gebrauch des Wortes σὰρξ fremd; dagegen kommt es bei Sirach häufig in der Bedeutung: menschliche Natur, die Einzelwesen, die diese Natur an sich tragen, vor.

An diese eigenthümliche Behandlungsweise des Begriffes σὰρξ im A. T., wie sie mit den Grundanschauungen des Mosaismus und der geoffenbarten Religion überhaupt eng zusammenhängt, schließt sich der Sprachgebrauch des N. T. und insbesondere der des Ap. Paulus unmittelbar an. Sehr oft wird von ihm σὰρξ unstreitig im eigentlichen, physiologischen Sinne gebraucht für die irdisch materielle Substanz des menschlichen und thierischen σῶμα, so fern sie noch dem Organismus angehört; getrennt vom organischen Verbande heißt sie κρέας, Röm. 14, 21. 1 Kor. 8, 13*). So gebraucht Paulus σὰρξ Röm. 13, 14. 1 Kor. 15, 39. Eph. 2, 11. 5, 29. Von dieser Wurzel des Begriffes ausgehend, bezeichnet Paulus öfters durch σὰρξ die äußere, sinnlich wahrnehmbare Seite des menschlichen Daseins im Gegensatz gegen die innere, geistige — ein Verhältniß, welches er auch wohl durch σῶμα

*) Dieß möchte wohl der eigentliche Unterschied im neutestamentischen Gebrauch von σὰρξ und κρέας sein, nicht der gewöhnlich angegebene des lebendigen und des todten Fleisches, vgl. Apgesch. 2, 26. 31. Apokal. 19, 21. Im klassischen Sprachgebrauch ist freilich auch diese Grenze keine feste; darum hat er nicht bloß σαρκοφάγος für eine gewisse Art Särge, was uns nach unsrer Unterscheidung der Begriffe nicht befremden könnte, sondern auch σαρκοφάγος und σαρκοφαγία im eigentlichen Sinne, eben so σαρκοβόρος und σαρκοβορέω, σαρκολαβίς, σαρκίδιον.

und πνεῦμα, 1 Kor. 6, 16. 17. 7, 34. Röm. 8, 10., (wozu zu vgl. 2 Kor. 4, 10.), einmal auch durch ὁ ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος, 2 Kor. 4, 16., ausdrückt. Diese Bedeutung hat σὰρξ Röm. 2, 38. 1 Kor. 5, 5. 7, 28. 10, 18. 2 Kor. 4, 11. (vgl. mit V. 10.) 7, 5. 12, 7. Hieher gehört auch der μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος, 2 Kor. 7, 1., dessen Sinn durch Vergleichung mit 1 Kor. 7, 34. (ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι) und Röm. 2, 28. 29. vollkommen klar wird. Noch ganz auf derselben Entwickelungsstufe des Begriffes hat es seinen Ort, wenn P. einigemal durch σὰρξ die leibliche, sinnliche Gegenwart im Unterschiede von der geistigen Gemeinschaft (ἐν πνεύματι) ausdrückt, 2 Kor. 5, 16. Kol. 2, 1. 5. Auch hier findet sich derselbe Gegensatz an andern Stellen durch σῶμα und πνεῦμα bezeichnet, 1 Kor. 5, 3. 4. 2 Kor. 10, 10. Es ist von hier ein natürlicher Fortschritt in der Entwickelung des Begriffes, wenn σὰρξ die Bedeutung des irdischen Daseins des Menschen und der ihm eigenthümlichen Zustände und Verhältnisse gewinnt. So ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκὶ, Gal. 2, 20. 2 Kor. 10, 3. Phil. 1, 22. 24., ferner besonders Kol. 1, 22 — ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ — V. 24. (womit zur Bestätigung und Erläuterung zu vergleichen ist Hebr. 5, 7. 10, 20.). Hieher gehört auch Eph. 2, 15., wo τὴν ἔχθραν von λύσας abhängt und genau mit dem unmittelbar folgenden ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ zu verbinden ist. Diese ἔχθρα ist die Feindschaft zwischen Israel und den Heiden, welche noch dauerte, so lange das irdisch menschliche Dasein des Erlösers währte, und welche nur durch seinen Versöhnungstod, der in Verbindung mit der von ihm abhängigen Sendung des Geistes ein wesentlich neues über alles Bisherige schlechterdings erhabenes Verhältniß der ganzen Menschheit zu Gott begründete, aufgehoben werden konnte — ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ (sc. τῷ σταυρῷ

— wenn nicht vielleicht zu lesen ist: ἐν αὐτῷ *). — Dieselbe Bedeutung hat σὰρξ 2 Kor. 11, 18. Gal. 6, 12. 13. Phil. 3, 3. 4. Röm. 9, 3. Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. Philem. 16. und zwar so, daß an allen diesen Stellen das irdisch menschliche Dasein und dessen Verhältnisse im logischen Gegensatze gegen das Verhältniß des Menschen zu Gott und Christo aufgefaßt werden. Es lag dann sehr nahe, mit dem A. T. die menschliche Natur selbst auf ihrer gegenwärtigen irdischen Entwickelungsstufe und die ihr angehörigen Einzelwesen, besonders als Gesammtheit aufgefaßt, durch σὰρξ zu bezeichnen. So Röm. 1, 3. 9, 5. 1 Tim. 3, 16. (vgl. Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. 3.), aber auch Röm. 6, 19. Gal. 4, 13. Röm. 8, 3. an der zweiten und dritten Stelle, wo σὰρξ durch Beifügung des ἁμαρτία (σὰρξ ἁμαρτίας, ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί) das Moment der Sünde, das sein Begriff an der ersten Stelle noch mit umfaßte, gleichsam aus sich selbst herausgesetzt hat, und eben damit zur physischen Bedeutung (im weitesten Sinne des Wortes) zurückgekehrt ist; ferner Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29. Gal. 2, 16. (vgl. Joh. 17, 2. Matth. 24, 22. Luc. 3, 6.)

An allen diesen Stellen hat der Begriff σὰρξ, mag er nun im logischen Gegensatz gegen die innere und höhere Seite des menschlichen Wesens oder gegen das Verhältniß zu Gott und Christo und dessen höhere Offenbarung im nachirdischen Leben

*) Diese Auffassung der tiefen Stelle, welche für die verschiedenen Momente ihres Gedankens erläuternde Analogie findet in Matth. 10, 5. 15, 24. Gal. 6, 15. Kol. 3, 11. 2 Kor. 5, 16. 17. Kol. 1, 22. 2, 14. Hebr. 10, 20. Joh. 16, 7., scheint mir richtiger, als die von Harleß a. a. O. S. 216—234. mit großem Scharfsinn vertheidigte. Es behält immer nach dem Zusammenhange der Stelle etwas Gewaltsames, das μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, also auch die ἔχθρα auf etwas Andres zu beziehen, als auf die Trennung Israels und der Heiden, und den Fortschritt des Gedankens von der Versöhnung Beider mit einander zur Versöhnung Beider mit Gott an eine andere Stelle der Periode zu setzen, als dahin, wo diese sich von selbst abtheilt, an dem Ruhepunkt nach καταργήσας.

gebraucht werden, unmittelbar noch keine ethische Bedeutung. Er empfängt diese erst, und überschreitet damit wesentlich die Grenzen, innerhalb deren der Gebrauch von בָּשָׂר im A. T. sich hält, indem der logische, formelle Gegensatz gegen Gott und das Verhältniß zu ihm sich zum realen steigert. Σὰρξ ist nun die der Gemeinschaft mit Gott beraubte, sich selbst überlassene menschliche Natur, die allgemeine Beschaffenheit des irdisch menschlichen Lebens, insofern es ein von Gott losgetrenntes, und eben darum von Selbstsucht beherrschtes und den vergänglichen Dingen der Welt hingegebenes ist. Der Begriff ist dem des παλαιὸς ἄνθρωπος nahe verwandt, wie denn auch die beiden Aussprüche: οἱ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις, Gal. 5, 24. ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη (σὺν Ἰησοῦ Χριστῷ), Röm. 6, 6., wesentlich denselben Gedanken enthalten. Noch evidenter wird der Parallelismus beider Bezeichnungen durch Vergleichung von Röm. 6, 6. mit Kol. 2, 11., freilich nur unter Voraussetzung unsrer nachher zu begründenden Auffassung des Begriffes von σῶμα. Nur ist der Gegensatz zwischen παλαιὸς und νέος oder καινὸς ἄνθρωπος eigends gebildet, um den Wendepunkt in der zeitlichen Lebensentwickelung des Menschen beim wirklichen Eintritt der Erlösung in dieselbe zu bezeichnen, während der Gegensatz von πνεῦμα und σὰρξ die streitenden Potenzen an sich in's Auge faßt.

Dieser ethische Gegensatz zwischen σὰρξ und πνεῦμα bei Paulus wird nun von Grund aus mißverstanden, wenn πνεῦμα als konstitutives Element der menschlichen Natur aufgefaßt, und somit jener Gegensatz auf die anthropologische Eintheilung in πνεῦμα und σὰρξ, 2 Kor. 7, 1., oder in πνεῦμα und σῶμα, Röm. 8, 10. 1 Kor. 7, 34., oder trichotomisch, in πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, 1 Thessal. 5, 23. (so daß etwa ψυχὴ und σῶμα zusammen die Sphäre der σὰρξ bildeten, oder auch

ψυχὴ ein mittleres Gebiet zwischen πνεῦμα und σὰρξ einnähme) zurückgeführt wird*). Das πνεῦμα in diesem anthropologischen Sinne (τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, 1 Kor. 2, 11.) ist selbst für die Befleckung empfänglich, 2 Kor. 7, 1., und bedarf darum der Heiligung und Reinerhaltung eben so gut, wie ψυχὴ und σῶμα, 1 Kor. 7, 34. 1 Thess. 5, 23.; es ist die Stätte, worin vornehmlich und primitiv die Erneuerung vor sich geht, Eph. 4, 23. vgl. Röm. 12, 2. Wer aber könnte daran denken, diese Bestimmungen auf das πνεῦμα anzuwenden, welches der Ap. besonders im Briefe an die Römer und an die Galater als das Princip alles Guten und Heiligen im erneuerten Leben des Menschen der σὰρξ entgegenstellt? Dieses πνεῦμα in seinem

*) Unter den neuern Theologen hat besonders Usteri in seiner „Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes" den Begriff des πνεῦμα im ethischen Gegensatz gegen σὰρξ von diesem Gesichtspunkte aus behandelt, wodurch denn in seine Darstellung dieser wichtigen Momente der Paulinischen Lehre eine bedeutende Verwirrung gekommen ist. Derselben Auffassung folgt Rückert, besonders in seiner Auslegung zum fünften Kap. des Br. an die Gal.; doch finden sich bei ihm an andern Stellen auch entgegengesetzte Aeußerungen. Auch Olshausen scheint mir für die Entwickelung dieser Begriffsverhältnisse in seinem Kommentar zum Br. an die Römer, besonders zu K. 7, 14. 21—24, von vorn herein den richtigen Ausgangspunkt verfehlt zu haben. Ihm steht die ψυχὴ, als dritter Theil der menschlichen Natur, nämlich als eigentliches Centrum der Persönlichkeit, mitten inne zwischen dem πνεῦμα oder νοῦς, dem Medium ihrer Verbindung mit der höhern Welt des Geistes, dem Organ für die Wirkungen des Göttlichen, und zwischen der σὰρξ, welche das Medium ihrer Verbindung mit der Kreatur bildet (als wäre jene „höhere Welt des Geistes" nicht auch Kreatur!), und den wilden Kräften der materiellen Welt geöffnet ist. Von Beiden wird die ψυχὴ angezogen, und giebt den eigentlichen Ausschlag für die Herrschaft des πνεῦμα oder der σὰρξ. Wie diese Vorstellungsart gewiß unpaulinisch ist, so ist sie auch an sich unzureichend; immer führt sie doch zuletzt auf den alten Punkt, das Wesen der Sünde in eine Hinneigung zu den sinnlichen Dingen, zur materiellen Welt zu setzen. — Viel befriedigender ist die Entwickelung der anthropologischen Bedeutung von πνεῦμα, ψυχὴ, σῶμα in der trefflichen Abhandlung Olshausens: de trichotomia humanae naturae N. T. scriptoribus recepta, wiewohl sich auch hier schon die Keime jener abirrenden Auffassung von σὰρξ und ψυχὴ zeigen.

ethischen Gegensatze gegen σὰρξ ist nicht, wie Usteri sich ausdrückt*), „der menschliche, wenn auch immerhin (!) von dem göttlichen Geiste gestärkte Geist", sondern es ist überall der Geist Gottes selbst, sofern er als im Menschen wirkendes und herrschendes, sein geistiges Leben sich aneignendes Princip aufgefaßt wird (darum πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Röm. 8, 2. — darum die καινότης πνεύματος gegenüber der παλαιότης γράμματος, 7, 6. welches doch selbst objektiv πνευματικὸν ist 7, 14.). Als hätte der Apostel der Verwechselung dieses Begriffes mit dem des πνεῦμα ἀνθρώπινον ausdrücklich vorbeugen wollen, gebraucht er, wo er das vom innersten Ich ausgehende Ringen nach Uebereinstimmung mit dem Gesetz im Leben des Unwiedergebornen, aber zu einem ernsten Streben Erweckten schildert, nur die Ausdrücke ἔσω ἄνθρωπος und νοῦς, Röm. 7, 22—25., und tritt mit dem πνεῦμα erst hervor, nachdem der große Wendepunkt der Betrachtung zwischen dem siebenten und achten Kapitel überschritten ist. Paulus hätte allerdings das συνήδεσθαι und δουλεύειν τῷ νόμῳ im siebenten Kapitel auch dem πνεῦμα (ἀνθρώπινον) zuschreiben können; aber er bezeichnet dieses höhere Lebensprincip im Menschen überhaupt hier lieber durch ἔσω ἄνθρωπος und νοῦς, theils weil diese Ausdrücke schon an sich eher, als jener zum Gebrauch sich darbieten da, wo das Unkräftige, Erfolglose jenes Strebens in unerlösten Menschen, die Ohnmacht desselben, sich in einer entsprechenden Gestalt des ganzen Lebens zu verwirklichen, angedeutet werden soll, theils um eben den Unterschied zwischen dieser höhern Seite der menschlichen Natur und zwischen jener göttlichen, absolut heiligen Macht, dem wirksamen Princip aller wahren Heiligung in der sündigen Menschheit, dem πνεῦμα κατ' ἐξοχήν, stärker hervorzuheben. Σὰρξ ist

*) A. a. O. S. 43. (vierte Aufl.)

demnach alles bloß Menschliche, das Menschliche in seiner Entblößung von der Beziehung auf Gott und im Gegensatze gegen diese Beziehung. Aber auch im unwiedergebornen Menschen, wiewohl er wegen der Herrschaft dieser Richtung σαρκικὸς ist, wirken in den mannigfachsten Abstufungen der Stärke und Schwäche, auf konstante Weise, oder so, daß sie nur in seltenen, vereinzelten Momenten hervortreten, Züge zu Gott hin. Diese Züge zu Gott bestehen in der Wirksamkeit des Gottesbewußtseins und des Gewissens, welche nach der Pauliniſchen Anschauung nicht in die Sphäre des Begriffes σὰρξ gehören, sondern eben den wesentlichsten Inhalt des Begriffes ἔσω ἄνθρωπος oder νοῦς bilden.

Bei dieser Feststellung des ethischen Gegensatzes zwischen πνεῦμα und σὰρξ lösen sich alle die Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten, die uns vorher, von der Auffassung der σὰρξ als Sinnlichkeit aus, in so vielen Pauliniſchen Aussprüchen entgegentraten; nun erst wird uns die durchgreifende Bedeutung, welche bei dem Apostel der Begriff der σὰρξ hat, an sich und in ihrer Zusammenstimmung mit dem, was er sonst über das Wesen des Guten und des Bösen lehrt, verständlich. Die eine Hauptstelle, Gal. 5, 13—24., bedarf hier um so weniger einer Erörterung zur Bestätigung des gewonnenen Standpunktes, da wir uns ganz aneignen können, was Neander über den Sinn dieser Stelle mit kurzen, aber treffenden und tiefeindringenden Worten bemerkt hat*). Eben so erklärt sich von hier aus ganz von selbst in Gal. 3, 3. das σαρκὶ ἐπιτελεῖσθαι im Gegen-

*) A. a. O. Th. 2, S. 577. 578. Auch die hier vertheidigte Auffassung des schwierigen 17ten V. halte ich unbedenklich für die richtige, theils wegen des Zusammenhanges (welcher auch, da hier eine ganz andre Stufe des sittlichen Lebens vorliegt, die unmittelbare Parallele mit Röm. 7, 15. ausschließt), theils weil nur so dem ἵνα seine finale Bedeutung bleibt, die es doch an einer so entscheidenden Stelle durchaus nicht verlieren kann. Auch das ἐὰν in ὃ ἐὰν θέλητε paßt besser zu dieser, als zu der entgegengesetzten Auffassung.

satz zu dem πνεύματι ἐνάρξασθαι, wo unter dem πνεῦμα schon wegen des Zusammenhanges mit V. 2. unmöglich ein anderes, als das πνεῦμα ἅγιον verstanden werden kann. Nicht minder leicht erkennbar ist die ermittelte Bedeutung von σὰρξ, 2 Kor. 1, 17. 10, 2. 3. 4. (vgl. 1 Kor. 9, 8. 15, 32.) Und wenn P. Eph. 2, 3. von dem Zustande vor der Erlösung sagt: ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, so bezeichnet er eben damit den Zustand des von Gott losgerissenen Lebens, welches nur seinen eignen Gelüsten und subjektiven Meinungen folgt. Der φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, Kol. 2, 18. vgl. 23. ist der, welcher, statt sich demüthig an Christum anzuschließen, V. 19., stolz ist auf eigne Weisheit und selbsterdachte Gottesdienste und Heiligungsmethoden, dessen ganzes Treiben doch nur die Befriedigung seines Eigendünkels zum Zwecke hat. Auch ist von hier aus deutlich, wie Paulus dem σαρκικοί ἐστε, 1 Kor. 3, 3., erläuternd beifügen kann: καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε, und warum er dem μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, K. 1, 29., die Aufforderung gegenüberstellt: ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω, V. 31. Ueberhaupt zeigt der ganze Gedankenzusammenhang der drei ersten Kapitel dieses Briefes, daß dem Apostel das Fleischliche und das Menschliche in seinem Fürsichsein wesentlich identische Begriffe sind.

Dagegen stoßen wir auf Schwierigkeiten, wenn wir mit diesem Begriff von σὰρξ an die andere Hauptstelle im Br. an die Römer herankommen; wie denn auch diese Stelle es ist, auf welche die Auffassung der σὰρξ als Sinnlichkeit sich besonders zu stützen pflegt. Zwar die eigentliche Darstellung des Gegensatzes der beiden Potenzen σὰρξ und πνεῦμα, K. 8, V. 2 — 9., begünstigt diese Auffassung nicht, sondern hier paßt Alles sehr

wohl zu den Begriffen von σ. und πν., wie sie von uns festgestellt worden sind. Aber dieser Boden scheint zu schwanken, wenn wir von da zurückgehen in das siebente Kapitel. Der Schluß desselben, als das Resultat der von V. 7 bis 24 gegebenen Entwickelung, sagt nun wohl nichts weiter, als dieß, daß in dem hier geschilderten Zustande nicht mehr der ganze Mensch σὰρξ, von Gott losgerissenes, der Welt der vergänglichen Dinge zugewandtes Leben sei, sondern daß im Innersten schon eine entgegengesetzte Richtung, als Sehnsucht nach Uebereinstimmung mit Gottes Gesetz, bestimmt hervorgetreten, das τῷ νοΐ δουλεύειν νόμῳ θεοῦ*). Schreiten wir jedoch noch weiter rückwärts zu V. 22, 23, so scheinen doch offenbar, wie dem νοῦς der ἔσω ἄνθρωπος, so der σὰρξ die μέλη und der ihnen inwohnende νόμος genau zu korrespondiren. Und wenn wir nun unter dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσι nicht füglich etwas Anders verstehen können, als die Macht der sinnlichen Begierde, welche ihren Dienern gleichsam Gesetze vorschreibt, so werden wir eben wegen jener Korrespondenz die σὰρξ in ihrem Gegensatze gegen νοῦς als sinnliche Natur des Menschen auffassen müssen; womit denn dieselbe Auffassung auch für das achte Kapitel, für σὰρξ im Gegensatz zu πνεῦμα, begründet wäre. Allein dieß ist auf jeden Fall ein zu voreiliger Schluß; aus jener Korrespondenz folgt nichts weiter, als das schon oben von uns Anerkannte, daß Paulus in der Entfaltung der Sünde die Seite der entarteten Sinnlichkeit unter den gegebenen Verhältnissen besonders wichtig und der Hervorhebung bedürftig fand; eine Gleichsetzung der Begriffe σὰρξ und μέλη läßt sich daraus nicht schließen. Die übrigen

*) So würde denn auch der Vorwurf, den Christus dem Petrus macht: ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, Matth. 16, 23., nach Paulinischer Weise, ohne den Gedanken zu verändern, so ausgedrückt werden können: ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ τὰ τῆς σαρκός, vgl. Röm. 8, 5.

Beziehungen in K. 7. legen sich selbst aus. V. 14 bezeichnet den νόμος als seinem objektiven Inhalt nach gemäß dem Geiste Gottes, dem Geiste wahrer Heiligung, den Menschen als beherrscht von der Macht des gottentfremdeten, der Selbstsucht und Wollust anheim gefallenen Lebens. In V. 18 aber wäre es doch gewiß höchst sonderbar, wenn der Apostel das ἐγὼ hätte erläutern wollen durch Beschränkung auf die eine, noch dazu die niedere Seite der menschlichen Natur, die Sinnlichkeit. Und was wäre doch das für ein Bekenntniß, daß Gutes nicht wohne in seiner Sinnlichkeit, in welcher das sittlich Gute zu suchen, ja ohnehin Niemandem einfallen kann! Σὰρξ ist auch hier das bloß Menschliche, wie es in seinem natürlichen Zustande von den Prinzipien der Selbstsucht und Weltliebe beherrscht wird. Ist aber auf der Stufe der sittlichen Entwickelung, welche der Apostel hier überall im Auge hat, der ἔσω ἄνθρωπος aus dem Stande der Potentialität zur Aktualität erwacht, so regt sich durch seine Macht im Menschen mit dem tiefern Bewußtsein seines innern Zwiespaltes zugleich ein Wollen des Guten, aber ein so unkräftiges, daß es sich selbst thatsächlich zu realisiren keine Macht hat (vgl. V. 5. ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί — wie denn überhaupt dieser 5te V. als das Thema der Exposition von V. 7 — 25. anzusehen ist, während der 6te V. das Thema der folgenden Gedankenreihe, K. 1, V. 1 — 9. aufstellt). —

Doch indem wir im Begriff sind, das Resultat unsrer Untersuchungen zu ziehen, fordert noch ein früher zur Seite gelassener Stützpunkt der von uns bekämpften Ansicht unsre Berücksichtigung. Kann nämlich nicht geläugnet werden, daß der Ap. Kol. 2, 11. von der Bekehrung und Wiedergeburt spricht, und bezeichnet er diese als eine ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, so setzt er ja damit die Bekehrung in nichts Anders, als in die Zerstörung der Macht der sinnlichen Natur. Denn für Eins von beiden wird man sich in der Auffassung des σὰρξ in

dieser Verbindung mit σῶμα doch entscheiden müssen, unter σὰρξ entweder die materielle Substanz des irdisch menschlichen Leibes (σῶμα τῆς σαρκὸς = σῶμα ψυχικὸν, 1 Kor. 15, 44.) zu verstehen, oder es für den Inbegriff der sinnlichen Triebe zu nehmen, wie sie im Körper ihren Sitz haben. Aber welche Auffassung man wähle, immer folgt rückwärts, daß die Sünde nach der Ansicht des Ap. in der Sinnlichkeit ihren Grund habe. Ganz dasselbe scheint sich zu ergeben aus Röm. 6. 6., wo ebenfalls die negative Seite der Umwandlung des Menschen durch den Glauben an Christum in das καταργηθῆναι τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας gesetzt wird. Beschreibt endlich P. die fortschreitende Heiligung als ein πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν, und stellt er dieß dem κατὰ σάρκα ζῆν gegenüber, Röm. 8, 13., setzt er nicht damit die Heiligung in die Bekämpfung der Sinnlichkeit durch den Geist, und giebt er nicht somit doch dem Worte σὰρξ im ethischen Gegensatze gegen πνεῦμα eine andere Bedeutung, als die von uns geltend gemachte? So scheinen denn durch diese drei Stellen die Resultate unsrer bisherigen Erörterungen in ihren Grundfesten erschüttert zu werden.

Fassen wir indessen diese Aussprüche etwas näher in's Auge. Bedeutet σῶμα, Kol. 2, 11., den wirklichen Leib des Menschen, so kann die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος unmöglich etwas Anders, als den leiblichen Tod bezeichnen — wie denn auch P. sich dafür ganz ähnlicher Ausdrücke bedient, 2 Kor. 5, 1 — 4. —, nimmermehr die Unterwerfung des Leibes und seiner Triebe unter den Geist. Dasselbe gilt von dem καταργεῖν τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Röm. 6, 6. vgl. 1 Kor. 6, 13. Daran aber hat doch Niemand gedacht, eine Ermahnung zum Selbstmord in diesen Aussprüchen finden zu wollen. — Andrerseits können wir uns doch nicht verhehlen, daß an beiden Stellen eine bildliche Auffassung des σῶμα τῆς σαρκὸς oder

τῆς ἁμαρτίας durch den Zusammenhang ungemein begünstigt wird. Röm. 6, 6. geht das Bild des σταυρωθῆναι τὸν παλαιὸν ἡμῶν ἄνθρωπον unmittelbar vorher; wie natürlich erscheint es da, die Masse der Sünde als einen Leib vorzustellen, welcher eben in dem Tode des alten Menschen des Lebens beraubt worden ist. (Der Aorist καταργηθῇ zeigt, daß das Zunichtemachen des Leibes der Sünde nicht etwas aus der Kreuzigung des alten Menschen erst Folgendes, sondern demselben Wendepunkt im Leben Angehörendes sein muß; womit sich das ἵνα in seiner finalen Bedeutung sehr wohl verträgt). Und bei der andern Stelle, Kol. 2, 11., ist nicht zu übersehen, daß wir uns hier in dem größern Zusammenhange einer bildlichen Darstellung befinden, welche eben da beginnend bis K. 3, V. 9. durchgeführt wird, und in welcher die Momente der sittlichen Erneuerung durch Christum als Tod, Beerdigung und Auferstehung mit Christo aufgefaßt werden. Wie nahe liegt auch hier die Annahme, daß der Ap. das alte Sündenwesen sich als einen Leib gedacht habe, den der Christ in der Wiedergeburt ausziehe, um mit einem neuen, dem des καινὸς ἄνθρωπος, bekleidet zu werden. Dennoch treten die meisten Ausleger von Kol. 2, 11. Röm. 6, 6. vor dieser Auffassung zurück, weil sie für die Anerkennung dieser allerdings etwas auffallenden Symbolik eine begründende Analogie in der sonstigen Darstellungsart des Ap. vermissen. Bedarf es wirklich einer solchen, so ist uns auch diese deutlich und bestimmt genug gegeben Kol. 3, 5: νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν κ. τ. λ. Hier werden verschiedene Arten der Sünde als Leibesglieder des alten, dem Irdischen hingegebenen Menschen dargestellt.*) Wir sind daher vollkommen

*) Eine andere Erklärung dieser Stelle giebt Fritzsche im Komm.

berechtigt, dem σῶμα σαρκὸς und σῶμα ἁμαρτίας dieselbe Auffassung zu vindiciren.

Was nun die dritte Stelle, Röm. 8, 13., betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß sie, für sich genommen, die Ableitung der Sünde aus der sinnlichen Natur des Menschen sehr begünstigt; denn nach Analogie von Röm. 6, 12. 19. 7, 5. 23. läßt sie sich schwerlich auslegen. Zwar bietet sich uns hier eine den Anstoß völlig hebende Variante dar — τῆς σαρκὸς statt τοῦ σώματος —, für welche sich z. B. D. Schulz entscheidet.*) Indessen hat die recipirte Lesart ein großes Uebergewicht äußerer Autoritäten und innerer Gründe für sich; grade ihre Schwierigkeit macht wahrscheinlich, daß τῆς σαρκὸς nur Korrektur ist. Die Bedeutung dieses σῶμα mit der von σὰρξ zu identificiren, und es gradezu durch: fleischlicher Sinn, Unsittlichkeit, zu übersetzen, wie Reiche thut, ist gewiß unzulässig. Die wissenschaftliche Redlichkeit fordert von uns die offne Anerkennung, daß hier

zum B. an die R., B. 1, S. 386: hacc P. mens est: enecate corporis vestri membra, quae in terrae orbe habetis (np. cupiditatum, quas accendunt ardore restincto), enecate, inquam, scortationem etc. Aber nach der grammatischen Natur dieser Verbindung können wir doch die hier genannten Sünden nur als die namentliche Aufführung dessen, was in dem allgemeinen Begriff μέλη umfaßt ist, ansehen, und nichts berechtigt uns, jene enge Verbindung aufzulösen, und, um einen neuen Anfang zu bilden, in der Uebersetzung ein: enecate, inquam, einzuschieben. Dabei ist zur Rechtfertigung unsrer Auffassung dieser μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς sorgfältig zu beachten der schon oben bemerkte symbolische Charakter der ganzen Stelle von K. 2, V. 11. an. Auch bei der Wahl dieser Ausdrücke des 7ten V. scheint mir die Vergleichung der im natürlichen Zustande herrschenden Sündenmacht mit einem Leibe und dessen mannigfachen Gliedern leitende Vorstellung zu sein; ganz deutlich aber tritt diese Vergleichung wieder hervor V. 8: ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα — V. 9. ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ (das sind eben die obigen μέλη), καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον.

*) Die christl. Lehre vom h. Ab. S. 99.

ein Knoten übrig bleibt, dessen Auflösung wir gern von Andern lernen wollen; aber wir müssen zugleich behaupten, daß er, auch ungelöset, gegenüber der Menge so wohl zusammenstimmender Momente durchaus nicht geeignet ist, eine andere Ansicht von der Pauliniſchen Lehre über diesen Punkt zu begründen. —

Es ist durch diese Erörterungen hoffentlich zur Genüge dargethan, daß P. die Sünde nicht aus der Sinnlichkeit ableitet, daß insbesondere der ethische Gegensatz von πνεῦμα und σὰρξ bei ihm unmittelbar nichts zu thun hat, mit dem Gegensatz von Geist und sinnlicher Natur. Wenn der Ap. die besondern Gestaltungen der Sünde aus der σὰρξ ableitet, so beruht dieß nach den Resultaten unsrer Untersuchung auf der Anschauung, daß der Mensch in seiner Absonderung von Gott, in seinem Hingegebensein an den κόσμος nichts wahrhaft Gutes aus sich selbst hervorzubringen vermöge, sondern nur den immerdar strömenden Quell der Sünde und des Todes in sich trage. Und daß dieß Bewußtsein der Nichtigkeit und Heillosigkeit alles menschlichen Dichtens und Trachtens außer der Gemeinschaft mit Gott zu den Grundanschauungen der biblischen Lehre überhaupt und der Pauliniſchen insbesondere gehört, das bedarf ja wohl erst keines Beweises. So drückt sich denn grade in dieser Beziehung der Sünde auf den so gefaßten Begriff der σὰρξ bei P. die tiefe Erkenntniß aus, daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältnisse der Kreatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem eignen Wesen, sondern nur in ihrem Verhältniſe zu Gott zu suchen ist. P. verkennt nicht die umfassende Bedeutung, die die Empörung der sinnlichen Natur und ihres Triebes gegen den Geist für die Entwickelung und Erscheinung der Sünde hat. Aber er deutet es zugleich bestimmt genug an, daß diese Empörung selbst wieder nur Folge eines ursprünglichen Abfalles in der geistigen Sphäre selbst ist,

daß sie ihren tiefsten Grund in der Losreißung des wollenden und denkenden Geistes von Gott hat. Röm. 1, 18 — 32.

Daß der Begriff der σὰρξ bei P. weit hinausgeht über den der sinnlichen Natur, ist übrigens von den größten Kirchenlehrern der verschiedenen Zeiten nicht verkannt worden. In der ältern Zeit wird es besonders von Augustinus bestimmt ausgesprochen; *) an ihn schließen sich im Mittelalter vornehmlich Anselm **) und Thomas von Aquin ***) an. Die größten unter den Reformatoren, Luther, ****) Melanchthon, †) Calvin, ††) sind darin einverstanden, und nach ihrem Vorgange wird in der altprotestantischen Dogmatik die weitere Auffassung des Begriffes σὰρξ, welche auch der große katholische Theolog Bellarmin wenigstens an manchen Stellen des N. T. anerkennt, †††) die herrschende. Aus unsrer Zeit genügt es, auf die gedrängte Entwickelung dieses Begriffes zu verweisen, welche Neander in seiner Geschichte der Pflanzung der Kirche durch die Apostel gegeben hat. ††††)

*) De civitate Dei, lib. XIV. c. 2 und 4.

**) Opera, ed. Gerberon, epist. 135.

***) Summa, prima sec. qu. 72, art. 2.

****) De servo arbitrio, ed. Seb. Schmid, p. 167. 178.

†) Loci theol. ed. Augusti, p. 20. Comment. in epist. ad Rom. zu K. 7, 14. 8, 7.

††) Instit. rel. Christ. lib. II. c. 1, sect. 9. Comment. in ep. ad Rom. zu K. 7, V. 18. Doch ist es nicht ganz genau, wenn Calvin den Paulinischen Gegensatz zwischen πνεῦμα und σὰρξ hier so bestimmt: utrumque nomen in animam competit, sed alterum, qua parte est regenerata, alterum, qua naturalem adhuc affectum retinet.

†††) Lib. V. de amiss. gratiae, c. 7. 15. Gewöhnlich nimmt er σὰρξ für sensualitas.

††††) B. 2, S. 510. f.

Anhang:

Das Verhältniß der Ansicht Kants vom Ursprunge des Bösen zur Sinnlichkeitstheorie.

Wie die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit tief gewurzelt ist in der ganzen Bildung des vorigen Jahrhunderts, sein Dichten, wie sein Denken durchdringend, so hat sie öfters in dem großartigsten Erzeugniß dieses Denkens auf dem Gebiet der Philosophie, im Kantschen Kriticismus, ihre ausdrückliche Bestätigung zu finden gemeint. Und auf den ersten Blick erscheint dieses Urtheil als ein wohlberechtigtes. Sagt uns nicht Kant überall, daß das Böse nur in der verkehrten Maxime bestehe, das Gesetz der praktischen Vernunft den Sinnentrieben unterzuordnen, die Befriedigung der sinnlichen Neigungen, deren Gesammtheit er unter dem Begriff der Selbstliebe befaßt, zur Bedingung der Befolgung des Gesetzes zu machen? Und ist ihm die Freiheit des Menschen etwas Anders, als das Vermögen, sich unabhängig von allen sinnlichen Triebfedern, ja, im Widerstreit mit ihnen rein durch die Vorstellung des Gesetzes der praktischen Vernunft zum Handeln zu bestimmen? Ist sie ihm nicht als solche zugleich mit eben dieser Form eines allgemeinen Gesetzes, an der sie wesentlich haftet, das Einzige, was von dem intelligibeln Wesen des Menschen, und auch nur, so weit es zu praktischem Behufe nöthig ist, gewußt werden kann?

Kann nun demnach das Böse durchaus nicht in der Freiheit, überhaupt nicht in dem intelligibeln Sein des Menschen seinen Grund haben, — und was hätte auch ein Bestimmtsein durch sinnliche Neigungen anstatt durch das Gesetz mit der intelligibeln Welt zu thun? — was bleibt übrig, als es eben aus dem Sinnlichen selbst abzuleiten?

Und dieß wird auf diesem Standpunkte schwerlich anders zu bewerkstelligen sein, als so, daß wir den Ursprung des Bösen in einer Hemmung suchen, welche die sinnliche Natur des Menschen seinem geistigen Wesen und dessen Offenbarung in der Erscheinungswelt entgegensetzt, also von der andern Seite in einer Unfähigkeit des intelligibeln Charakters des Menschen, sich in der empirischen Welt rein darzustellen. Und hiermit stimmen denn viele Aeußerungen in der „Kritik der praktischen Vernunft" und in der „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten" sehr wohl zusammen; ja, in den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" wird ausdrücklich die Möglichkeit, von der innern Gesetzgebung der Vernunft abzuweichen, für ein Unvermögen erklärt, und jede Ableitung desselben aus der Freiheit ausgeschlossen.*) Es ist aber klar, daß dadurch das Böse zu einer bloßen Privation herabsinkt, so gut wie bei Leibnitz, und zwar so, daß es, wie dort in der metaphysischen Unvollkommenheit der Kreatur, so hier in der Unfähigkeit derselben, ihren intelligibeln Charakter in ihrem zeitlich und räumlich bedingten empirischen Dasein rein darzustellen, seinen eigentlichen Ursprung hat — wobei denn in der Beurtheilung des wirklichen Lebens die Auflösung des Gegensatzes zwischen gut und böse in einen bloßen Gradunterschied unvermeidlich ist. Es hängt damit eng zusammen,

*) A. a. O. Einleitung S. XXVIII. (zweite Aufl.) Diese Anmerkung bezieht zugleich sehr bestimmt das Böse nur auf den Menschen als Sinnenwesen.

daß Kant dem Menschen die Hoffnung, über die Stufe, wo die Begriffe der Achtung vor dem Sittengesetze, der Pflicht und der Tugend die höchsten sind, in irgend einer kräftigen Entwickelung hinauszukommen zum Ziele der Heiligkeit, überall mit Eifer zu benehmen sucht, daß er einen Zustand, in welchem der Mensch die Forderungen des Gesetzes gern erfüllt, als unvereinbar mit der Natur eines sinnlich-vernünftigen Wesens behandelt, und uns für die entrissenen Aussichten auf eine wirkliche Lösung alles Zwiespaltes mit der leeren, ja, widersprechenden Vorstellung einer unendlichen Approximation an das Ziel der sittlichen Vollkommenheit entschädigt. *)

Kommen wir nun aber mit diesen Resultaten zu derjenigen unter Kants Schriften, worin er das Böse ausdrücklich zum Gegenstande der Untersuchung macht, zu seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," so werden wir hier durch die Entwickelung einer Ansicht überrascht, die jenen Resultaten diametral zuwiderzulaufen scheint. Die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit wird hier ausdrücklich verworfen, und zwar aus dem zwiefachen Grunde, weil die sinnlichen Neigungen keine direkte Beziehung auf das Böse haben, und weil dadurch die Zurechnung aufgehoben werde; um letztere festzuhalten, wird der Ursprung des Bösen in das Ding an sich, in das intelligible Sein des Menschen (als Gattung) verlegt, also in die unabhängig von allen Zeitbedingungen sich bestimmende Freiheit, die dem Menschen eben als Noumenon zukommt. **)

*) S. besonders Kritik der prakt. Vern. S. 89. 107. 122. 178. 188. (sechste Aufl.)

**) A. a. O. erstes Stück: von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten in der menschlichen Natur, besonders S. 21 f. 27. 29. f. (zweite Aufl.) Es ist merkwürdig, daß Kant, der doch sonst jeder positiven theoretischen Aussage über das intelligible Sein des Menschen sich gänzlich zu enthalten behauptet, in diesen Untersuchungen die

Allein wie sollen wir so widersprechende Behauptungen mit einander vereinbaren? Werden wir nicht am Ende denen unter Kants Anhängern beipflichten müssen, welche sich in dieses radikale Böse gar nicht zu finden wußten, und es als einen unerklärlichen Abfall des Meisters von sich selbst, als eine Art von mystischer Anwandlung in einer schwachen Stunde, als eine Verirrung vom Wege des nüchternen Verstandes, deren bedenkliche Konsequenzen sich in Erhards Apologie des Teufels und weiter noch in Daubs Judas Ischarioth entwickelten, zu beseitigen suchten?*) Ja, scheint doch selbst Schelling,

menschliche Gattung als Noumenon so zuversichtlich als Ein Subjekt behandelt, um so merkwürdiger, da er sonst die hohe Bedeutung des Begriffes der menschlichen Persönlichkeit so sehr anerkennt. — Dieses Moment der Kantschen Theorie hat Romang in seiner Schrift: über Willensfreiheit und Determinismus, S. 49—57., ganz übersehen, wie denn überhaupt seine Auffassung dieser Lehre von der intelligibeln Freiheit an einigen Mißverständnissen leidet, namentlich wenn er meint, den intelligibeln Freiheitsakt in irgend eine Präexistenz der Seele, in ein vorhergehendes, also doch wieder zeitliches Dasein derselben verlegen zu müssen, und von hier aus die Platonische Vorstellung für die ausgebildetste erklärt. — Uebrigens muß man gestehen, daß in andern Schriften Kants Aeußerungen vorkommen, welche jenen intelligibeln Grund des Bösen in den Menschen als Individuum verlegen. Beides ließe sich wohl noch zur Noth mit einander vermitteln; nur müßte dann über das Ding an sich viel mehr Positives ausgesagt werden, als die Kantschen Principien vertragen.

*) Unter diesen Beseitigungsversuchen der Schüler ist wohl der bedeutendste J. A. W. Geßners Schrift „über den Ursprung des sittlich Bösen im Menschen," welche die kritische Philosophie von ihrem kühnen Fluge nach dem Reiche des Intelligibeln, um dort den Grund des Bösen zu entdecken, zurückzulenken strebt in die wohlbekannten Regionen der Sinnlichkeit. Die Schrift enthält viel Scharfsinniges und Treffendes gegen Kants Ansicht; aber sie zeigt zugleich durch ihr eignes Beispiel, um welchen Preis auf diesem Standpunkte die Befreiung vom radikalen, in einer intelligibeln That begründeten Bösen erkauft werden muß, um den Preis der sittlichen Zurechnung. Der kolossale Fels dieses radikalen Bösen, den Kant in den Weg gewälzt, wird von ihm in unzählige kleine Steinchen zerschlagen, um damit die Straße einer natürlichen successiven Entwickelung aus der Herrschaft der Sinnlichkeit zur Herrschaft des Geistes zu bauen.

wiewohl natürlich seine Beurtheilung des Werthes dieser Ansicht Kants im Vergleich mit jeder Sinnlichkeitstheorie die grade entgegengesetzte ist, die Meinung zu begünstigen, daß er zu derselben erst später, seiner bisherigen Vorstellungsart entsagend, gekommen sei. *)

Dennoch ist auch dieser Ausweg uns versperrt. Denn schon die Kritik der reinen Vernunft enthält in ihren Untersuchungen über das Verhältniß der Freiheit zur Naturnothwendigkeit die unverkennbare Grundlage jenes ersten Stückes in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" **). Auch läßt es sich ohne Schwierigkeit einsehen, daß Kant von den höchsten Principien seines Systems aus zu gar keinem andern Resultat gelangen konnte. Denn wie wäre es doch denkbar, daß die Welt der Phänomena gegen die Welt der Noumena, deren Reflex unter den Anschauungsformen Raum und Zeit jene nur ist, eine Selbstständigkeit besitzen und eine Gegenwirkung ausüben könnte? Wenn der Mensch als Noumenon, also außer und über aller Zeit, in wirklicher Einheit mit dem Gesetz der praktischen Vernunft stände, wie wäre es zu begreifen, daß er sich als Phänomenon im Widerspruch damit findet? Was kann denn der empirische Charakter des Menschen, nach seinen guten und bösen Elementen, Anders sein, als die Erscheinung seines intelligibeln Charakters, ganz durch diesen bestimmt? — was die Kritik der reinen Vernunft auch ausdrücklich anerkennt. ***) Und

*) Philos. Schriften, S. 472. Allerdings findet sich eine ganz andre Auffassung der Kantschen Lehre vom Bösen in den viel frühern Abhandlungen Schellings über den Idealismus der Wissenschaftslehre.

**) In dem Abschnitt: Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, besonders S. 429 — 433. (siebente Auflage.)

***) S. 422. 431. 432. Diese Stellen sind es auch, an welchen Kant als Subjekt jener intelligibeln That deutlich genug nicht den Menschen an sich, sondern das einzelne Individuum an sich voraussetzt.

wenn Kant doch überall von dem Axiom ausgeht, dessen Vermittelung ja auch den Uebergang bahnen muß von dem Bewußtsein eines Gesetzes der praktischen Vernunft zum Begriff der Freiheit: was der Mensch soll, das muß er auch können,*) so kann die Thatsache, daß er doch zum mindesten nicht immer thut, was er soll, offenbar nicht in Schwäche und Unvermögen, sondern nur in einem Nichtwollen ihren Grund haben. Dieses Nichtwollen aber muß, so gewiß wir uns in unserm sittlichen Bewußtsein genöthigt finden, es uns zuzurechnen, ein freies sein; Freiheit aber kommt dem Menschen nur als Noumenon zu. — Andrerseits behandelt Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft das Böse eben so entschieden als eine Unterordnung des Gesetzes unter den Sinnentrieb, wie in frühern Schriften.**) Als eigentlichen Kern der Ansicht Kants werden wir demnach den Satz aufzustellen haben, daß das Objekt, das der Mensch in der Sünde sucht, zwar der sensibeln, ihre Quelle aber der intelligibeln Welt angehöre, daß das Böse seinen Ursprung nicht in der Sinnlichkeit habe, sondern in einer über das empirische Dasein hinausliegenden und dasselbe bedingenden***) intelligibeln That des menschlichen Geistes, wo-

*) Aus diesem Satze ist denn freilich auch rückwärts zu folgern: was der Mensch nicht kann, darüber giebt es auch kein Soll für ihn (ultra posse, nemo obligatur). Und so braucht man diesen Satz, ursprünglich im Interesse sittlicher Strenge aufgestellt, nur an dem entgegengesetzten Ende anzufassen, um ihn zur Beschönigung einer laxen, bequemen Ansicht zu verwenden.

**) Z. B. S. 34. 45.

***) Wenn C. Chr. Erh. Schmid in seinem „Versuche einer Moralphilosophie" diesen Gedanken, daß die intelligible That das empirisch sittliche Leben absolut bedinge, weiter ausgeführt hat, so findet darin Daub (Darstellung und Beurth. der Hypothesen in Betreff der Willensfr. S. 147. 157.) mit Unrecht ein wesentliches Hinausgehen über den Standpunkt des Meisters. Darum würde denn auch sein Vorwurf gegen diesen intelligibeln Fatalismus, daß er die Begriffe

durch er in seinen Willen die Maxime aufgenommen, die Triebfeder des Gesetzes den sinnlichen Antrieben unterzuordnen. Dieß nennt Kant mit einem sehr seltsamen und doch im Grunde für ihn nothwendigen Ausdrucke den Vernunftursprung der bösen Handlung im Gegensatze gegen den Zeitursprung derselben als bloßen Phänomens. *)

Dabei wird uns denn freilich zuvörderst zugemuthet, uns das schlechterdings Undenkbare denkbar zu machen, wie eine rein intelligible Wesenheit sich überhaupt die Maxime setzen könne, den sinnlichen Trieben und Neigungen, deren Objekte ja für sie durchaus keine Realität haben, ein Uebergewicht über ihr Gesetz, d. h., über sich selbst zu verleihen. Soll diese Undenkbarkeit durch die Transscendenz des Intelligibeln begründet werden, so kann man doch gewiß nicht ernst genug gegen ein Verfahren protestiren, welches in das Wesen des Menschen beliebige Widersprüche hineinschafft, und dann das x des Dinges an sich als Schlupfwinkel braucht, um sich der Forderung der Auflösung zu entziehen. Es leuchtet zugleich ein, daß es eine wesentliche Fortbildung dieser Theorie war, wenn Schelling schon in seiner Schrift: Philosophie und Religion, und nach seinem Vorgange Daub im „Judas Ischarioth" dieser intelligibeln Urthat einen

Schuld und Verdienst aufhebe, weil der Mensch, möge er das Böse oder das Gute wollen, vom Ding an sich dazu genöthigt werde, Seite 161., Kant nicht minder als Schmid treffen, wenn dieser Vorwurf überhaupt gegründet wäre. Allein das ist er nicht, sondern nur ein bei einem Denker, wie Daub, schwer zu begreifendes Mißverständniß. Eine so äußerliche Vorstellung von dem Verhalten des Menschen als Phänomenon zum Menschen als Noumenon, als wäre dieser ein von jenem verschiedenes Subjekt, war Beiden fremd. Vielmehr war ihnen das intelligible Sein des Menschen offenbar dessen eigentliches Selbst, und nur insofern kommt nach dieser Ansicht dem Menschen Freiheit, mithin Zurechnungsfähigkeit, Verdienst und Schuld zu, als er selbst Noumenon ist. Er würde gar keine Selbstheit besitzen, wenn er bloß empirisches Wesen wäre.

*) Rel. inn. der Gr. der bl. Vern. S. 40. 43. 46. u. a. St.

andern, denkbarern Inhalt gaben, den eines Abfalls vom Absoluten zum Fürsichsein, und Raum und Zeit, die Grundformen der Erscheinungswelt, als Folgen dieses Abfalls im Bewußtsein der Kreatur ansahen.

Ferner bleibt es bei Kant ein durchaus unaufgelöster Widerspruch, wenn er einerseits die Freiheit eben so eng und unzertrennlich mit dem Gesetz der praktischen Vernunft verknüpft, als die Natursache an das Naturgesetz gebunden ist, wenn er behauptet, daß jenes praktische Gesetz eben so nothwendig Kausalität in Beziehung auf das freie Handeln des Menschen haben müsse, als in der Natur nichts geschehen könne ohne eine Ursache, welche nach Gesetzen wirkt, daß eine Freiheit, die nicht nach dem Gesetze der praktischen Vernunft wirke, den Begriff von Wirkungen ohne Ursache gebe, mithin ein Unding sei*) —; und wenn er dann doch andererseits genöthigt ist, die Freiheit des Willens als ein Vermögen zu behandeln, aus welchem nicht bloß das Gute, sondern auch das Böse, also der Widerstreit mit dem Sittengesetz hervorgeht. Diese verwirrende Zweideutigkeit im Gebrauch des Begriffes der Freiheit, wie sie die ganze praktische Seite dieser Philosophie durchdringt, ist schon von Herbart bündig dargelegt worden**). Das Widersprechende in dieser Behandlung des Begriffes der Freiheit wird einigermaßen dadurch verhüllt, daß Kant diesen Ausdruck vermeidet, wo von dem Ursprunge des Bösen die Rede ist, und lieber von einer Umkehrung der Triebfedern in der allgemeinen Maxime der Willkür, von einer Einwurzelung des Bösen in die Will-

*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 98. 118. (Ausg. von 1791.). Kr. der pr. Vern. S. 43. 49. 60. u. v. a. St. Freiheit und praktische Vernunft sind nach Kant eigentlich nur verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache; die Freiheit ist die praktische Vernunft, insofern sie Kausalität hat, die praktische Vernunft ist die Freiheit, insofern sie sich selbst Gesetz ist.

**) Gespräche über das Böse, S. 145. f.

kür u. dgl. spricht. Aber wenn doch die böse Handlung im intelligibeln Charakter des Menschen ihren Grund haben soll, worin anders kann denn wieder diese Willkür wurzeln, als in seiner Freiheit als Noumenon? Oder sollten wir Ernst machen aus der Unterscheidung zwischen Willkür und Freiheit in dieser Beziehung, so daß die Freiheit nur in der Einheit mit dem Gesetze zu denken wäre: müßten wir da nicht nothwendig in das intelligible Wesen des Menschen außer der Freiheit noch ein Vermögen der Willkür verlegen, aus welchem doch nur das Böse entspringen könnte? Wem aber eine intelligible Freiheit, welche die Möglichkeit des Guten und des Bösen in sich hat, anstößig ist, wie sollte dem nicht eine solche intelligible Willkür ganz unerträglich dünken? Würden dadurch nicht die argen Widersprüche, welche nach dieser Theorie ohnehin das Reich des Intelligibeln verwüsten, indem zugleich mit dem sittlichen Gesetz auch die Uebertretung desselben und dann wieder die Negation der letztern durch die Reue in ihm ihrem Ursprung hat, nur noch um einen vermehrt werden? —

Die tiefen und wahren Momente in Kants Lehre vom Bösen werden uns mit den Irrthümern, die sie verhüllen, noch an andern Stellen unsrer Untersuchungen entgegentreten. Hier kam es uns nur darauf an, das Verhältniß dieser Lehre zur Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit kürzlich darzulegen.

Drittes Kapitel.

Schleiermachers Ansicht vom Ursprunge der Sünde.

Rosenkranz macht in seiner Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre dem Verfasser derselben den Vorwurf, daß er nicht im Geist, nicht in der Freiheit, nicht im Willen, in der Sinnlichkeit das Princip des Wahnsinns finde, den wir das Böse nennen. Den Ausdruck würde sich Schl. als einen etwas ungenauen schwerlich aneignen wollen; daß aber der Vorwurf der Sache nach nicht aus der Luft gegriffen ist, muß Jedem der erste Blick auf seine Behandlung der Lehre von der Sünde zeigen. Darum findet eine kurze Prüfung der Schleiermacherschen Ableitung der Sünde hier ihre natürlichste Stelle. Wie sich jene Anklage auf die Behandlung des fraglichen Punktes in der Glaubenslehre bezieht, so haben auch wir mit dieser es hier vornehmlich zu thun; doch dürfen wir zur Erläuterung, was Schl. in andern Schriften über Wesen und Ursprung des Bösen im Menschen geäußert hat, zu Hülfe nehmen.

Der aus Schl.s Nachlaß herausgegebene „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" bestimmt nur andeutend den Begriff des Bösen, um seine Ausschließung aus der Sphäre dieser Wissenschaft zu begründen; doch sagt er genug, um die obige Auffassung vollkommen zu bestätigen. Wie das Gute hier in das Einsgewordensein der Vernunft und Natur gesetzt wird, so

wird gegenüber das Böse in den Dokumenten aus früherer Zeit als der negative Faktor in dem Prozesse der werdenden Einigung von Vernunft und Natur, später als ein negativer Ausdruck für das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur, endlich als das Außereinander von Vernunft und Natur in jedem einzelnen sittlichen Gebiet bestimmt*) — was, wie unvollständig und einseitig auch alle diese Formeln, jenem beschränkten Zwecke gemäß, Schl.s Vorstellung vom Bösen ausdrücken, doch insgesammt auf einen hemmenden Widerstand der sinnlichen Seite unsers Wesens gegen die geistige führt. Darauf ruht denn auch die hier gelegentlich vorkommende merkwürdige Bezeichnung des Bösen als eines Thuns der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht **) — wobei nur eben das Recht, der Vernunft in diesem Verhältnisse ein Leiden und der sinnlichen Natur ein die Vernunft bestimmendes Thun, also ein Handeln auf die Vernunft zuzuschreiben, höchlich der Begründung bedarf.

Weitere Momente dieser Vorstellung finden sich in der akademischen Abhandlung „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz", welche überhaupt für die Erkenntniß der Angeln, um welche die philosophische Ansicht Schleiermachers sich dreht, sehr bedeutend ist***). Hier erfahren wir, daß „der Geist, eintretend in das irdische Dasein, ein Quantum werden muß†), und als solches in einem oscillirenden Leben im Einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Funktionen"; und eben darin haben die Abweichungen

*) A. a. O. §. 91, S. 52—54. **) A. a. O. §. 109, S. 71.

***) Abhandl. der Berl. Akademie der Wiss. a. d. J. 1825, philos. Klasse S. 27—30.

†) Was freilich der „Entwurf eines Systems der Sittenlehre", insofern er zwischen Vernunft und Geist nicht real unterscheidet, ausdrücklich für unmöglich erklärt, §. 104, S. 64. Und doch soll diese Vernunft, wie uns so eben derselbe Entwurf gesagt hat, leiden können von der quantitativ bestimmbaren Natur?

vom Sittengesetz, welches der reine und vollkommne Ausdruck ist für das Wesen und die Wirksamkeit der Intelligenz, ihren Grund. Ganz analog verhält es sich auf dem Naturgebiet. Müssen wir nämlich die Gattungsbegriffe als wahre Naturgesetze betrachten, so begegnen uns auch hier überall in Krankheiten der Pflanzen und Thiere, Mißbildungen u. dgl. m. Abweichungen vom Gesetz, welche darauf beruhen, daß das eigenthümliche Princip jeder Stufe die Potenzen der vorigen sich noch nicht vollständig unterworfen hat. Es ergiebt sich von selbst, daß die untergeordneten Funktionen, aus deren vom Geiste nicht vollständig überwundener Gewalt das Böse, das dem Sittengesetz Widerstreitende entspringt, die des animalischen Lebens sind*).

Gar nichts Anders scheint uns auch die Glaubenslehre zu sagen. Hier wird die Sünde als eine durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes, oder auch als ein positiver Widerstand des Fleisches gegen den Geist bezeichnet**). Der Begriff des Fleisches ist nun zwar nicht der Paulinische, aber doch auch nicht der vieler neuern Theologen, welche darunter den Körper verstehen, sondern er wird als die Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte bestimmt. Hiermit ist aber nicht eine wirkliche Verschiedenheit der Ansicht gesetzt, sondern

*) Vgl. Abhandl. der Berl. Ak. a. d. J. 1819, philos. Klasse S. 10. (in der Abh. über den Tugendbegriff). Gesetzt, die Gattungsbegriffe wären wirklich als Naturgesetze anzusehen, so dürfte doch bei dieser Parallelisirung der Störungen im natürlichen und im sittlichen Leben nicht unbeachtet bleiben, daß jene Naturphänome, während unter der obigen Voraussetzung ein bestimmtes Moment des Naturgesetzes, dessen Wirksamkeit man hier erwarten sollte, in ihnen gehemmt oder paralysirt erscheint, doch immer nur nach dem Naturgesetze überhaupt erfolgen, daß dagegen in dem sittlich Bösen, während einem Momente des Willensgesetzes dadurch real widersprochen wird, keineswegs andre Momente dieses Gesetzes ihre Realisirung finden.

**) Der christl. Glaube, Th. 1, §. 66, 2. (zweite Aufl.)

Schl. hat nur vermöge besserer anthropologischer Begriffe das gesagt, was jene im Grunde auch meinen; denn der Körper in seinem Unterschiede von der Seele ist reine Passivität, nicht ihm, sondern der Seele als der den Körper belebenden kommt, streng genommen, sinnliche Empfindung und sinnlicher Trieb zu. Das andere Moment des Gegensatzes aber, der Begriff des Geistes, wird von Schleiermacher nirgends ausdrücklich erklärt; nur dadurch bestimmt er ihn gelegentlich etwas näher, daß er ihm die Formel: Ort des Gottesbewußtseins, gleichsetzt*). Dieser Ausdruck begünstigt die Vorstellung, als wäre der Geist, dessen Gehemmtsein Sünde ist, außer dem Gottesbewußtsein Ort für noch andre Funktionen, deren Hemmungen durch die Sinnlichkeit dann sämmtlich gleichen Anspruch hätten, als Sünde aufgefaßt zu werden. Daß aber dieß Letzte keineswegs Schl.s Meinung ist, daß ihm vielmehr die Sünde gar nichts Anders ist, als eben der Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, dieß sagen uns sowohl die dem 66sten vorangehenden, als nachfolgenden §§. auf das unzweideutigste. Hier nun verwirren sich uns die Fäden der Betrachtung. Wie ist es doch zu erklären, daß der Schleiermachersche Begriff des Geistes, wiewohl subjektiv aufgefaßt, doch, bezogen auf das christliche Leben, dem Umfange nach dem Paulinischen πνεῦμα analog ist, während das andere Glied des Gegensatzes, das Fleisch, bei ihm eine viel engere Sphäre umfaßt, als bei Paulus? Wie kommt es, daß bei Paulus das Göttliche und das Weltliche, Menschliche in seinem Fürsichsein, bei Schl. aber das Göttliche und das Sinnliche einander gegenüberstehen? Meint Schl. wirklich, der Geist im Unterschiede von den niedern Seelenkräften sei nur Ort für

*) A. a. O. S. 398. Merkwürdig ist die Erklärung, die die erste Auflage vom Geist giebt: dasjenige in uns, was Gottesbewußtsein hervorbringt, Th. 2, §. 86, S. 17.

das Gottesbewußtsein und für nichts Anders? Wäre nach seiner Ansicht unser Wesen so konstituirt, daß in die animalische Natur eben nur als himmlischer Lebenskeim das Gottesbewußtsein hineingesät ist, so daß der Mensch sich vom Thiere durch gar nichts Anders specifisch unterschiede, als dadurch, daß er Religion hat? Mag dieß von Andern, z. B. von Jean Paul, wiewohl auch schwerlich in rechtem Ernste, behauptet worden sein; daß Schl. fern davon ist, daß, wenn er uns das Gottesbewußtsein und den Ort desselben als das Höchste im menschlichen Leben erkennen läßt, ihm die Sphäre unterhalb des Gottesbewußtseins noch viel mehr umfaßt, als die sinnlichen Lebensthätigkeiten, das Weben und Wirken der niedern Seelenkräfte, darüber läßt uns die Einleitung, namentlich §. 5., durchaus nicht in Zweifel. Dann aber müssen wir von neuem fragen: warum bleiben die Störungen der göttlichen Harmonie des Lebens, welche aus den höhern Orten dieser Sphäre unterhalb des Gottesbewußtseins entspringen, in dem Abschnitte von der Sünde als Zustande des Menschen ganz unberücksichtigt? Oder wo wäre der Beweis geführt, daß aus dieser höhern Region oberhalb der sinnlichen Lebensthätigkeiten ein Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins nicht hervorbrechen könne? Ja, wie ließe es sich auch nur denken, geschweige in der Erfahrung nachweisen, daß sämmtlichen Funktionen der höhern Seelenkräfte die Einheit mit dem Gottesbewußtsein in dem Sinne wesentlich wäre, daß sie sich ihr niemals zu entziehen vermöchten? —

Wenden wir uns in solcher Rathlosigkeit zur Einleitung in die Glaubenslehre, ob sie uns Licht zu geben vermag über diese dunkeln Begriffsverhältnisse, so begegnen wir auch hier, §. 4 und 5, der Unterscheidung zwischen Gottesbewußtsein und sinnlichem Selbstbewußtsein, aber gewahren sogleich, daß hier der Begriff des Sinnlichen eine andere Bedeutung, einen viel weitern Umfang hat, als dort. In seine Sphäre gehören alle Er-

regungen des Selbstbewußtseins, in denen die Welt, die Gesammtheit des getheilten, endlichen Seins, mitbestimmender Faktor ist, und welche sich darum, weil ja hier überall eine Gegenwirkung unsrer Selbstthätigkeit gegen das auf uns Wirkende möglich ist, in theilweises Abhängigkeitsgefühl und theilweises Freiheitsgefühl spalten. „Mit eingeschlossen", sagt Schl. §. 5, 1., „sind hier auch diejenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche wir oben (§. 4, 2.) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder, als die selbstischen unter dem Ausdruck sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben". Im Gottesbewußtsein dagegen spricht sich aus*) das Gefühl einer absoluten Abhängigkeit, welches eben als solches nicht auf die Welt, da das Verhältniß zu dieser, auch als Ganzem, immer nur als das einer relativen Abhängigkeit also mit der Möglichkeit einer Rückwirkung in's Bewußtsein fällt, sondern nur auf ein über allem Gegensatze Stehendes, Gott, sich beziehen kann. Dieses absolute Abhängigkeitsgefühl, als Beziehung auf die über allem Gegensatze stehende Einheit an und für sich schlechthin einfach und darum auch zeitlos, kann nur dadurch zur wirklichen zeitlichen Erscheinung gelangen, zunächst innerlich als frommer Gemüthszustand, daß es sich mit irgend einer der mannigfaltigen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt**).

*) Schleiermacher gebraucht diesen Ausdruck §. 5, Zusatz, und scheint damit zwischen dem absoluten Abhängigkeitsgefühl und dem Gottesbewußtsein, wie zwischen dem sich Manifestirenden und der Manifestation zu unterscheiden; genau genommen aber kann er zwischen beiden keinen Unterschied statuiren, da nach ihm die wirkliche fromme Erregung doch erst durch Einigung des Gottesbewußtseins mit einem Moment des sinnnlichen Bewußtseins zu Stande kommt.

**) Die Exposition dieser Verhältnisse in der ersten Aufl., §. 9—11.,

Hier zwar stoßen wir auf einen bedeutenden Widerspruch. Zuerst erfahren wir (S. 28), daß das absolute Abhängigkeitsbewußtsein, wo es einmal eingetreten ist in ein menschliches Leben, und so lange es überhaupt da ist, auch immer (als ein stetiges) da ist und immer sich selbst gleich, wie dieß denn auch nothwendig folgt aus der Einfachheit und Zeitlosigkeit desselben, und aus dem richtigen und genauern Begriff, welchen Schl. z. B. vor dem Kantschen Standpunkte voraus hat, wenn es gilt die Art zu bestimmen, wie ein zeitloses Element des menschlichen Seins sich in der Zeit offenbaren muß. Bald darauf aber (S. 29) ist in Beziehung auf ein solches Leben, in welchem das Gottesbewußtsein schon hervorgetreten ist, von Momenten eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins als wirklich vorkommenden die Rede; ja, die Idee der stetigen Wechseldurchdringung beider Richtungen des Selbstbewußtseins sinkt vorläufig zu einer bloßen Forderung, zu einem der Wirklichkeit jenseitigen Soll herab S. 33. 34. vgl. §. 60, 1. 63, 3. der Glaubenslehre. Daß dieser bedenkliche und in die weitere Entwickelung tief eingreifende Zwiespalt der Voraussetzungen auch auf den Gegenstand unsrer Frage von bedeutendem Einfluß ist, wird sich später zeigen.

Aber wenn dieser 4te §. S. 32. 33. ferner die Unterscheidung aufstellt zwischen dem leichtern und schwerern Hervortreten des höhern Selbstbewußtseins (der leichtern oder schwerern Einigung des absoluten Abhängigkeitsgefühls mit einer Bestimmtheit des sinnlichen Bewußtseins), und aus dieser Unterscheidung den Gegensatz von Freude und Schmerz im religiösen Gebiet ableitet: so ahnen wir, daß wir uns hier an der verhängnißvollen

ist zum Theil deutlicher und bestimmter, zum Theil wird sie aber auch durch die zweite in wesentlichen Momenten zurückgenommen, besonders was das „Verschmelzen" beider Stufen des Bewußtseins in der frommen Erregung betrifft, vgl. S. 43. 45. 46. der ersten Aufl. mit 29. 32 der zweiten Aufl.

Stelle befinden, wo das Bewußtsein der Sünde entspringt, aus dem relativen Gehemmtsein der Einigung irgend eines Momentes unsers sinnlichen, auf Endliches sich beziehenden Bewußtseins mit dem absoluten Abhängigkeitsgefühl. Und wenn S. 34. von den verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins gesagt wird, daß sie das Hinzutreten des höhern Selbstbewußtseins (des absoluten Abhängigkeitsgefühles) mehr oder weniger hervorlocken oder begünstigen, daß aber keine Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem höhern unverträglich sei: so folgt hieraus nach der andern Seite, eben wegen dieses „mehr oder weniger", welches jeden qualitativen Unterschied aus dieser Sphäre in ihrer Beziehung auf das absolute Abhängigkeitsgefühl ausschließt, unwiderleglich der für uns sehr wichtige Satz, daß eben so wenig irgend eine Bestimmtheit unsers sinnlichen Selbstbewußtseins nothwendig zusammengehe mit dem höhern. Jene Ahnung wird uns vollkommen bestätigt durch die Einleitung zur Lehre von der Sünde, §. 62—64, so wie durch einige Bestimmungen in §. 66. Hier entwickelt Schl., wie jede Hemmung der Richtung auf das Gottesbewußtsein durch ein Moment des sinnlichen Bewußtseins uns Unlust erregt, und weiter, wie wir, wenn das in einem Gemüthszustande mitgesetzte Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt, das Bewußtsein der Sünde haben. Wenn nun aber Schl., verführt durch die Amphibolie in seinem Gebrauch des Wortes sinnlich, in der weitern Erläuterung dieses 66sten §., so wie in den folgenden §§. dieß Hemmende nur in die Funktionen des niedern Lebens, in das Fleisch nach seiner oben angegebenen Auffassung dieses Wortes setzt, während er doch in der Art, den Korrelatbegriff des Geistes zu handhaben, die ausschließliche Beziehung auf das Gottesbewußtsein festhält: so ist das eine durch nichts gerechtfertigte Vertauschung zweier Begriffe von ganz verschiedenem Umfang (der Sinnlichkeit als Gesammtheit der Funktionen, die sich

auf das Verhältniß des Menschen zur Welt beziehen, und der Sinnlichkeit als Gesammtheit der Funktionen des niedern, animalischen Lebens), und die Quelle jener starken Oscillation zwischen zwei weit auseinanderliegenden Punkten, wie sie Schl.s ganze Behandlung der Lehre von der Sünde nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in Predigten durchdringt. Zuweilen scheint er sich ganz auf demselben Boden zu befinden mit der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie; plötzlich aber erblicken wir ihn auf einem ganz andern Standpunkte, wo er uns in tief eindringender Rede zeigt, wie jedes Fürsichseinwollen des Menschlichen, jedes von der Beziehung auf Gott sich losreißende Streben, sei es auch nach dem Urtheil der Welt das erhabenste, großartigste, Sünde ist, wo er uns die Selbstsucht als die innerste Quelle der Sünde enthüllt, und das von ihr ausströmende Verderben bis in die feinsten, geistigsten Gestaltungen des Bösen verfolgt. —

Da die Glaubenslehre nach Schl.s Begriff wesentlich nichts Anders ist, als eine Beschreibung der Erregungen des unmittelbaren christlichfrommen Selbstbewußtseins, so hat sie es allerdings nicht mit der Sünde selbst und ihrer Ableitung, sondern nur mit dem Bewußtsein der Sünde zu thun; und es erscheint schon als ein opus supererogationis, welches, wie gewöhnlich jedes Zuviel, nach der andern Seite hin wieder ein Zuwenig wird, wenn sie sich zu zeigen bemüht, daß im Leben des Christen die Sünde nicht vorkommen könne ohne ein solches Bewußtsein (Th. 1, S. 396. 397), ja, von da durch einen kühnen Sprung zu der Behauptung gelangt, daß Sünde im Allgemeinen nur sei, sofern auch ein Bewußtsein derselben sei (S. 405.). So tritt an die Stelle des methodologischen Satzes, daß die Glaubenslehre es nicht mit der Betrachtung der Sünde selbst zu thun habe, sondern mit den frommen Erregungen, in denen das Bewußtsein der Sünde prädominire, die objective Behauptung der Identität von Sünde und Bewußtsein der Sünde; woraus sich

denn freilich, insofern dieses Bewußtsein als eine Macht des Guten im Subjekt angesehen werden darf, ergeben würde, daß der Begriff der Verstockung aus widersprechenden Elementen zusammengesetzt sei. Allein eben diese Identificirung der Sünde und des Bewußtseins der Sünde müssen wir entschieden ablehnen; und wir können darum unbedenklich zugeben, daß das Bewußtsein der Sünde schon oder noch eine Macht des Guten im Menschen sei — wiewohl auch dieß nur, insofern es begleitet ist von einer innern Verwerfung der Sünde, mithin von einem Wohlgefallen, einer irgend wie noch vorhandenen Lust am Guten, was für die Konstruktion des Begriffs der Verstockung sehr wichtig ist —, und dabei doch keinen Antheil begehren an dem Funde der St. Simonisten, daß die Sünde selbst nichts Anders sei, als die Anzeige eines Fortschrittes, der gethan werden soll.

Ohne nun diesen Unterschieden ihr Recht widerfahren zu lassen, will uns doch die Glaubenslehre die Antwort nicht schuldig bleiben auf die Frage, woher uns denn die Hemmung kommt, die in uns ein Bewußtsein der Sünde hervorbringt. Sie verweist uns, im Abschnitt von der Sünde als Zustand des Menschen, zunächst auf den allgemeinen Gang der menschlichen Entwickelung, nach welchem (bei dem Emporsteigen des Geistes aus der Natur) die sinnliche Seite unsers Wesens immer den Vorsprung hat vor der geistigen, nach welchem ferner diese Entwickelung eine ungleichmäßige ist, theils sofern die Entwickelung des Geistes stoßweise erfolgt, theils sofern der Geist Einer ist, das Fleisch aber ein Vielfaches und unter sich Ungleiches, so daß der Geist sich zu diesen vielfachen Richtungen nicht gleichmäßig verhalten kann, und deßhalb, wo er weniger bewirkt, als in einer andern Richtung, als zurückgewiesen und besiegt erscheint. Eben auf jener stoßweisen Entwickelung beruht dann weiter das ungleiche Fortschreiten des Verstandes und des Willens, das Zu-

rückbleiben des Letztern hinter dem Erstern, vermöge dessen im Verstande immer schon die Vorstellung von einer vollkommnern Einigung der sinnlichen Funktionen mit dem Gottesbewußtsein gegeben ist, als der Wille in diesem Augenblick zu verwirklichen vermag, §. 68, 1*).

Allein indem wir uns dieß anzueignen versuchen, verwickeln wir uns auf's neue in große Schwierigkeiten. Wenn doch der Geist, insofern wir hier damit zu thun haben, dem wesentlichen Inhalt des Begriffes nach nichts Anders ist, als das Gottesbewußtsein, so ist bei Schl.s Auffassung desselben gar nicht einzusehen, wie er ein bestimmtes und begrenztes Quantum zu werden vermag, welchem die sinnlichen Funktionen die Wage halten, ja, welches sie überwiegen sollen. Diese Letztern können, weil auf Endliches gerichtet, als eine meßbare Größe vorgestellt werden, aber nicht das Gottesbewußtsein, das Eintreten des Unendlichen in das menschliche Leben. Schl. sagt es zwar ausdrücklich, daß der Geist (das Gottesbewußtsein) dieses wird, eine intensive Größe (S. 401.), mithin der Vermehrung und Verminderung fähig; allein wie stimmt dieß, um nur bei der Glaubenslehre stehen zu bleiben, damit zusammen, daß, wie in der Einleitung, S. 28., anerkannt wird, das absolute Abhängigkeitsgefühl an sich ein schlechthin einfaches, zeitloses, sich immer selbst gleiches, über allen Wechsel erhabenes sein soll? Um ein bestimmtes und begrenztes und damit ein zeitlich wirkliches zu werden, muß es sich erst mit einem Moment des sinnlichen Bewußtseins einigen; vor dieser Einigung, d. h. wenn es sich erst um die Frage handelt, wieweit diese Einigung zu Stande kommt, oder

*) Zur Erläuterung dient hier besonders die Adventspredigt: Christus, der Bereifer von der Sünde und vom Gesetz, Schl.s Predigten, neue Ausg. B. 2, S. 25 f. Der einfache Kern dieser Entwickelung ist der Gedanke: Niemand kann ein Bewußtsein der Sünde haben, ohne daß in seiner Erkenntniß ein Besseres ist, als in seiner Praxis.

wieweit sie durch Resistenz der Bestimmtheit des sinnlichen Bewußtseins gehemmt wird, läßt sich das Abhängigkeitsgefühl als eine bestimmte Größe, wenn auch immerhin als eine intensive, auf keine Weise betrachten. Ist denn nicht im absoluten Abhängigkeitsgefühl Gott als das unser unmittelbares Selbstbewußtsein schlechthin Bestimmende gesetzt? Wie wäre denn sonst die gefühlte Abhängigkeit eine absolute? Und gegen dieses schlechthin Bestimmende soll eine hemmende Gegenwirkung der Momente des endlichen Bewußtseins statt finden können? Wir müssen nach Schl.s eignen Prämissen erklären, daß die Sünde ein schlechterdings Unmögliches ist.

Schleiermachern selbst ist diese Schwierigkeit schwerlich entgangen; darum wohl wählt er bei der Bezeichnung des höhern Selbstbewußtseins als einer zu- und abwesenden und durch den Widerstand einzelner Funktionen des sinnlichen Selbstbewußtseins gehemmten Größe lieber umschreibende Ausdrücke, wie: Richtung auf das Gottesbewußtsein, Wirksamkeit, bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, Thätigkeit des Geistes, S. 379. 380. 384. 393. 401. Aber der Gebrauch dieser umschreibenden Ausdrücke, die den Gedanken nur verdunkeln und verwirren, den Schein eines Andern erregen, wo doch nur dasselbe wiederholt wird, und wenn man es mit ihnen genau nehmen wollte, öfters auf eine Vereinigung des absoluten Abhängigkeitsgefühls mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein vor der Vereinigung hinauslaufen, dürfte in einem streng wissenschaftlichen Werke, zumal wo es die scharfe Feststellung des schwierigen Begriffes der Sünde gilt, wohl schwerlich gerechtfertigt werden, und kann in keinem Falle zur Erledigung der hier aufgezeigten Mißstände dienen. Oder sollte der besonders häufig gebrauchte Ausdruck: Richtung auf das Gottesbewußtsein, vielleicht doch mehr sein, als ein umschreibender? Dann würde nothwendig folgen, daß nicht mehr das Gottesbewußtsein und

das sinnliche Bewußtsein die beiden einzigen Faktoren jeder wirklichen frommen Erregung sind, wie doch §. 5. gelehrt wird; sondern zwischen Beiden stände noch ein Drittes, welches sich entweder die Richtung auf das Gottesbewußtsein und auf die Vereinigung des sinnlichen Bewußtseins mit ihm, oder die Richtung von dem Gottesbewußtsein hinweg und gegen die Vereinigung des sinnlichen Bewußtseins mit demselben gäbe; und in diesem Dritten läge dann die eigentliche Kausalität für den jedesmaligen Zustand und für die darin enthaltene Hemmung oder Förderung des Gottesbewußtseins. Wäre es so gemeint, woran sollte man bei diesem Dritten, als einem Vermögen des Entweder — oder, dann wohl eher denken, als an die Freiheit des Willens? Und so finden denn wohl in dieser mittlern Sphäre jene beiden sonst so schwer unterzubringenden Lebenselemente, deren ungleichmäßige Entwickelung eben das Bewußtsein der Sünde hervorbringt, Verstand und Wille, ihren Ort, oder wo nicht beide, doch wenigstens das Zweite, dessen Zurückbleiben hinter dem Erstern ja das eigentlich Hemmende ist. — Wie oft indessen Schl.s Gedankenentwickelung selbst wie mit Gewalt zu dieser Auflösung des Problems zu drängen scheint, so hat er doch überall, besonders in der berühmten Abhandlung über die Erwählungslehre, und dann in der Glaubenslehre §. 80, 4. 81, 2. die Berufung auf den freien Willen des Geschöpfes aus der Frage nach dem letzten Grunde der Sünde bestimmt ausgewiesen; wie er denn auch nicht anders konnte, da ihm diese Freiheit, als höchster Grad der Lebendigkeit zeitlicher Kausalität, in aller ihrer Thätigkeit von dem Naturzusammenhange und der göttlichen Ursächlichkeit ganz eben so schlechthin abhängig ist, wie die Wirksamkeit der Naturursachen. Das Freiheitsgefühl ist bei Schl. eben nur eine Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins*), keineswegs

*) Glaubenslehre, §. 4, 2. 3. Dieses Gefühl bezieht sich ja lediglich auf das Verhältniß des Menschen zum getheilten Sein.

aber das Medium der Vereinigung zwischen sinnlichem Selbstbewußtsein und Bewußtsein absoluter Abhängigkeit. Auch würde die Absolutheit der gefühlten Abhängigkeit, in dem Sinne, in welchem Schl. sie meint, sofort aufgehoben sein, wenn das Eintreten dieses Abhängigkeitsgefühls in das wirkliche Bewußtsein, welches eben nur durch Einigung des Erstern mit einem Moment des sinnlichen Bewußtseins geschieht, als durch Freiheit bedingt gefühlt würde.

Dennoch müssen wir bei unsrer obigen Annahme stehen bleiben, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein und ähnliche Ausdrücke nur für umschreibende zu halten sind, und also auch bei dem Resultat, daß in dem bisher Erörterten — denn ein andres Moment dieser Theorie wird später noch zur besondern Betrachtung kommen — der Grund des Daseins der Sünde so wenig nachgewiesen ist, daß diese vielmehr als ein schlechterdings Unmögliches erscheint.

Auch in der Schleiermacherschen Weltansicht erkennen wir als eine der tiefsten Grundlagen die früher berührte Unfähigkeit, das Geistige von dem Natürlichen qualitativ zu unterscheiden. Der menschliche Geist erscheint in ihr als die höchste Blüte des Naturlebens, in welcher es sich zum klaren Bewußtsein seiner selbst erhebt, und welche eben dadurch eine neue Stufe begründet — darum sein wesentliches Objekt die Natur — seine Freiheit die potenzirte Lebendigkeit der Naturursachen — sein sittliches Gesetz in wesentlicher Identität mit dem Naturgesetz — das Werden des Geistes, die Geschichte, ein komplicirterer Naturproceß, bei dessen Konstruktion mithin dieselben mathematischen, an quantitativen Bestimmungen haftenden Formeln zum Grunde gelegt werden. Eben darauf beruht z. B. auch die auffallende Ungunst, welche der dogmatisch so äußerst wichtige Begriff des göttlichen Ebenbildes im Menschen bei Schleier-

macher erfährt*), nicht minder die Verzichtleistung auf jede philosophische Begründung des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit**). Von Spinoza unterscheidet sich in dieser Beziehung Schl.s philosophische Ansicht allerdings nicht nur dadurch, daß sie die todte, mechanische Vorstellung von der Natur, die jenes System beherrscht, tief unter sich hat, sondern auch dadurch, daß sie überhaupt den starren Realismus desselben durch Verbindung mit idealen, sittlichen Elementen zu erweichen strebt. Aber auch in das Reich des Geistes folgt ihr der Bann des Naturzusammenhanges, seiner strengen Nothwendigkeit Alles unterwerfend. Nur an Einer Stelle scheint Schl.s Weltansicht diesen Bann schlechthin zu durchbrechen, da wo das Gottesbewußtsein und mit ihm ein Wirken Gottes im Menschen in sie eintritt. Aber auch hier bleibt sie in unsicherm Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Auffassungen dieses höchsten Verhältnisses. Von der einen Seite läßt sie Gott selbst das unmittelbare Bewußtsein des Menschen auf unendliche, zeitlose Weise bestimmen; von der andern Seite zieht sie, um den Faden ihres „Naturzusammenhanges" nur an keinem Punkte zu verlieren, und geschreckt von der Furcht, daß das Endliche von dem Unendlichen pantheistisch absorbirt werde***), auch das göttliche Wirken als geschichtbildendes Princip in den Naturproceß herab, stellt den Geist Gottes in dieser seiner Wirksamkeit als eine geistige Naturkraft dar,

*) Glaubenslehre B. 1, S. 369.

**) Natürlich ist hier nicht die Glaubenslehre gemeint, wo die Methode jede philosophische Begründung dieses Glaubens ausschloß, sondern Schleiermachers anderweitige Aeußerungen. — Als Beleg zu der obigen Darstellung ist besonders die früher angeführte akademische Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz nicht unbeachtet zu lassen.

***) Es ist in den tiefsten Fundamenten dieser Weltansicht begründet, daß dagegen eben nur die Aufrechthaltung des Naturzusammenhanges Schutz zu gewähren vermag.

und erklärt den großen Gegensatz in dem Verhältnisse der Menschen zu Gott, indem sie ausdrücklich an die Stelle der teleologischen Betrachtungsweise die ätiologische setzt, auf dieselbe Weise, wie die Mannigfaltigkeit in der Natur, so daß sie ihn in letzter Instanz durch die in der Form eines Naturprocesses aufgefaßte ἀποκατάστασις πάντων vermittelt.*) Und erwägen wir endlich noch, daß dieses Gottesbewußtsein gar keinen andern Inhalt hat, als die dem Menschen mit allem endlichen Sein gemeinsame absolute Abhängigkeit, welche in jenem als selbstbewußtem Wesen zum Abhängigkeitsgefühl wird:**) so wird freilich das entschiedene Uebergewicht der zweiten Ansicht nur zu einleuchtend. —

Aber stände Schl.s Theorie der Sünde auch mit sich selbst in vollkommnerm Einklang, so müßten wir doch noch ihre Zusammenstimmung mit der Wirklichkeit in Anspruch nehmen; denn ihren Voraussetzungen zu Liebe sehen wir sie mehrfach Nichtvorhandenes postuliren und Vorhandenes ignoriren. Wenn nach Schl. jede fromme Erregung des Christen zu ihren gleich wesentlichen Elementen das Bewußtsein der Sünde (den negativen Faktor) und das Bewußtsein der Gnade (den positiven Faktor) hat, so ist dieß aller wahrhaft christlichen Lebenserfahrung angemessen, ja, aus der Tiefe derselben geschöpft; nur daß man dabei den Ausdruck Bewußtsein in Schl.s eigenthümlichem Sinne nehmen muß. Aber wenn aus seinen Voraussetzungen noch weiter mit strenger Nothwendigkeit folgt, daß das Bewußtsein der Sünde wie das der Gnade in dem wahren Leben des Christen vollkommne Stetigkeit haben muß: wo läßt sich dergleichen

*) Ueber die Lehre von der Erwählung, theolog. Zeitschrift von Schl., Lücke und De Wette, H. 1, besonders S. 99. f. 103. f. 109. Vergl. Romang, über Willensfreiheit und Determinismus, S. 166.

**) Glaubenslehre, Th. 1, S. 23. 24.

in einem wirklichen Bewußtsein nachweisen? Eben so ist freilich wohl einzusehen, daß Schl., soll anders seine subjektive Konstruktion des Begriffes der Sünde ausreichend sein, die unzertrennliche Verbindung der Sünde mit dem Bewußtsein derselben postuliren muß; die Wirklichkeit entspricht dieser Forderung nicht, wie denn schwerlich ein Christ Bedenken tragen wird, sich Ps. 19, 13., bestätigt durch 1 Kor. 4, 4., anzueignen. Noch viel mißlicher ist es damit bewandt, daß Schl. nach seinen Prämissen diese unzertrennliche Verbindung der Sünde mit dem Bewußtsein derselben keineswegs bloß von dem Leben des Christen, sondern schlechterdings überall, wo Sünde ist, d. h., wo das Gottesbewußtsein erwacht ist, fordern muß und ausdrücklich fordert*). Denn wenn das Gottesbewußtsein von dem Momente seines Hervortretens in der menschlichen Entwickelung sich nicht anders, als in der Form der Kontinuität manifestiren kann, so negirt es nothwendig jede Erregung des sinnlichen Bewußtseins, welche der Vereinigung mit ihm widerstrebt; und hiedurch eben rechtfertigt sich im Zusammenhange des Systems der oben gerügte Sprung in der dogmatischen Entwickelung der Lehre von der Sünde. Aber in Beziehung auf die Erfahrung bleibt er eine willkürliche Annahme. Wenn Schl. übrigens zuzugeben genöthigt ist, daß dieses von der Sünde unzertrennliche Bewußtsein auch erst als nachfolgendes eintreten könne, so hat er damit die Möglichkeit des völligen Ausbleibens selbst in's helle Licht gestellt; denn wer möchte dann noch leugnen, daß dieß erinnernde Bewußtsein, z. B. durch das plötzliche Zwischentreten einer Reihe starker Eindrücke von außen, an seinem Entstehen in einzelnen Fällen verhindert werden und so ein sündhafter Moment in Vergessenheit gerathen kann? — Der bei Schl. oft und in mannigfachen Formen vorkommende Satz, daß die Sünde

*) Glaubenslehre, Th. 1, S. 405.

nur als ein allmälig Verschwindendes im Menschen sei, wenn die Theilnahme an der Erlösung einmal begonnen, würde natürlich zur bloßen Tautologie, wollte man ihn etwa so auslegen: wo und so weit die Erlösung wirksam ist, da und so weit verschwindet die Sünde. Muß er demnach gewiß mehr aussagen, dieses, daß, wo die Theilnahme an der Erlösung einmal begonnen, die Sünde niemals wieder zur Herrschaft gelangen, daß die Gnade nicht verscherzt werden könne *), so hat er ebenfalls eine wenn gleich nur in seltenen Fällen, doch in diesen sehr bestimmt hervortretende Erfahrung gegen sich. — Was endlich den Zustand der Verstockung betrifft, so ist hier nicht der Ort zur Untersuchung der schwierigen Frage, ob ein gänzliches Erlöschen des Gottesbewußtseins im menschlichen Geiste möglich ist. Aber auch zugegeben, ein solches Erlöschen sei unmöglich, muß es uns doch als ein tief liegender Irrthum Schl.s erscheinen, wenn er meint, daß diese Immanenz des Gottesbewußtseins nothwendig eine Schranke für das sittliche Verderben im Subjekt, und daß eben darum die Steigerung desselben bis zum Zustande der Verstockung nicht möglich sei. Auch die Dämonen glauben, daß Ein Gott ist, und zittern, Jak. 2, 19. Die bestimmende Kraft, die auch in solchem Zustande der äußersten Entartung das Gottesbewußtsein noch zu üben vermag, kann auch dazu dienen, den bösen Willen zu schärfen und zu vertiefen, das Gemüth in Groll und Erbitterung zu entzünden. Mit dem gänzlichen Erlöschen des Gottesbewußtseins würde der Mensch herabsinken auf eine niedere Stufe; aber zu gleicher Zeit würde sich die Energie des Bösen in ihm mindern. —

Zum Schlusse dieser Untersuchung vermag der Verfasser seine Verwunderung nicht zu bergen, wie es einem so scharfsinnigen Forscher wie D. Baur in seiner neuesten Polemik gegen Schleier-

*) Glaubenslehre, Th. 2, §. 111.

machers Glaubenslehre hat begegnen können, ihr sinnliches Selbstbewußtsein mit dem bösen Princip der Kantschen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu identificiren.*) Wäre das wirklich die Bedeutung dieses sinnlichen Selbstbewußtseins, so müßte von dieser Wurzel aus die ganze Glaubenslehre von einem Dualismus durchdrungen sein, gegen den der angebliche Vorläufer Schl.s, Marcion, noch als Vertreter des Monismus erscheinen könnte. Doch das ist nur eins unter den mancherlei Mißverständnissen und ungerechten Urtheilen, deren sich diese Beleuchtung der Schl.schen Glaubenslehre gegen den großen Theologen schuldig macht. Darüber hat er sich doch wohl bestimmt genug erklärt, daß ihm der historische Christus durchaus kein anderer ist, als der urbildliche; wie unerfreulich ist nun das Bestreben, ihn auf's neue mit Beweisen zu umstellen, daß dieß doch nicht sein könne, daß das Band zwischen dem urbildlichen und dem historischen Christus (von einem solchen Bande weiß eben Schl. ganz und gar nichts) ein eben so kunstvolles, als unhaltbares sei. Und wie vergeblich zugleich; denn worauf anders beruhen doch fast alle dabei gebrauchten Argumente, als auf einer immer sich wiederholenden Unterschiebung von Standpunkten, Voraussetzungen, die Schl. eben durchaus nicht anerkannte? Und wenn endlich Dr. Baur dem beharrlich Leugnenden nur noch zwischen den Hörnern des folgenden Dilemma die Wahl läßt: „Soll der Schl.sche Christus der historische Christus sein, so stehen wir auf dem rein empirischen Wege des historischen Glaubens; soll es aber nicht dieser Weg sein, auf welchen wir uns zu stellen haben, so kann auch nicht mehr behauptet werden, daß der innere oder urbildliche Christus schlechthin den historischen zu seiner Voraussetzung habe**) — sollte da Schl. sich wirklich gar nicht mehr zu helfen wissen? Ich glaube, er

*) Die christliche Gnosis, S. 660. **) A. a. O. S. 657.

würde seinen Gegner um eine leise Korrektur des mißverständlichen „historischen Glaubens" bitten, übrigens aber ganz unbefangen erklären: allerdings sei er auf dem rein empirischen Wege zu seinem Christus gekommen, wisse auch von keinem andern, sehne sich auch gar nicht nach einem andern. — Daß indessen die Kritik in diesem, so wie in andern wichtigen Punkten den wahren Sinn Schl.s so wenig trifft, kann uns minder befremden; ihr Verfasser ist ein zu rastlos produktiver Geist, als daß man von ihm jene hingebende Anschließung, jene sich selbst vergessende Receptivität, ohne welche den innersten Lebenstrieben der Schl.schen Glaubenslehre nicht auf die Spur zu kommen ist, zu fordern berechtigt wäre. Aber schmerzen muß es, daß zu einer Zeit, wo an andern Orten gegen Schl. ein Ton angestimmt worden ist, dessen vermessene Kühnheit im Schmähen eine Art Bewunderung erregen könnte, wenn es nicht eben dem todten Löwen gälte, ein würdiger Gelehrter wie Dr. Baur mit dieser Polemik so weit hat gemeine Sache machen können, um als Resultat seiner Kritik auf Schl. die Hegelsche Charakteristik des Standpunktes der äußersten Subjektivität anzuwenden: „aller objektive Inhalt verschwindet, nur das von mir Gesetzte gilt, ich allein bin das Positive, Reale" u. s. w. Und das wird einem Manne geboten, von dessen Demuth nicht bloß seine Freunde Zeugniß gegeben, sondern auf ihre Weise auch seine Gegner, einem Manne, der als ein theures Rüstzeug Gottes nicht sich, sondern Christus, den historischen Christus verkündigt und ihm unzählige Gemüther zugeführt hat zu einer Zeit, welche sonst auf den Höhen ihrer Bildung seinen Namen kaum mehr nennen hörte. Soll einmal ein ausgebildetes theologisches System, welches den reichsten Stoff eigenthümlich organisirt hat, nach dergleichen allgemeinen Kategorien charakterisirt werden, so müssen wir den Vorwurf überwiegender Subjektivität gegen Schl. allerdings als gegründet anerkennen; aber gewiß war er noch weit

entfernt von jener höchsten Spitze der Subjektivität, welche die absolute Erkenntniß aller Wahrheit, Gottes und der Welt, in den menschlichen Geist verlegt, welche das Denken des Menschen und dessen dialektischen Proceß zu einem Wissen Gottes von sich selbst macht. Denn dadurch, daß an die Stelle des Einzelnen das allgemeine Subjekt des menschlichen Geistes gesetzt wird, ist der Standpunkt der einseitigen Subjektivität noch keineswegs überwunden, sondern zunächst nur einer Schranke entnommen, eben damit aber, indem nun das Denken ihn von seiner Einseitigkeit befreit glaubt, und den Charakter höchster Objektivität für ihn in Anspruch nimmt, grade zur unumschränktesten Herrschaft erhoben.

Viertes Kapitel.

Ableitung des Bösen aus den Gegensätzen des individuellen Lebens.

Jeder Blick auf die Natur überzeugt uns, daß nur aus Gegensätzen alles Leben in ihr geboren wird. Das Einfache ist auch das Abstrakte und Todte, das Unbestimmte und Inhaltsleere; alles Lebendige und Konkrete ist ein Mannigfaltiges; die ursprüngliche Einheit muß in Unterschiede und in entgegengesetzte Richtungen auseinandergehen, um dann in der Vermittelung der Gegensätze sich auf eine höhere Weise, erfüllt mit einem bestimmten Inhalt, wiederherzustellen. Das Licht an sich ist farblos, öde, so gut wie die Finsterniß; Beides sind Extreme, die für sich kein wirkliches Leben haben, sondern einer Vermittelung bedürfen, um sich in einer Mannigfaltigkeit von Wirkungen zu offenbaren. Diese Vermittelung ist die trübe, durchscheinende Atmosphäre der Erde, und indem in diesem Medium Licht und Finsterniß an unserm Auge und an den irdischen Körpern sich reflektiren, entspringt aus dem reizenden Kampfe entgegengesetzter Mächte die bunte Welt der Farben. Wäre in der Pflanze nur eine einzige Kraft wirksam, so könnte es nimmer zu einer Entwickelung kommen; aber indem entgegengesetzte Mächte und Triebe auf sie wirken, wird sie gedrängt, im Fortschritt ihrer Metamorphosen ein reiches, anmuthiges Leben zu entfalten.

Das aber ist der konkrete Begriff des Individuellen, ein Vieles zu sein und doch Eines, ein Mannigfaltiges in innigste Einheit zusammengefaßt. Und so sehen wir die Gebilde der organischen Natur immer bestimmtere und nach außen selbstständigere Individualität offenbaren in demselben Maße, als sich auf jeder neuen Stufe immer neue Gegensätze erzeugen, und die schon vorhandenen in immer stärkere Spannung ihrer Glieder treten. Vermöge jener allem Endlichen wesentlichen Polarität fordert jedes neu hervortretende Moment seinen Gegensatz, aber sofort macht auch das Streben sich geltend, eine Vermittelung zwischen Beiden zu finden; und je schärfer und schroffer die Momente auseinandertreten, desto kräftiger und lebendiger ist die Bewegung, welche die Vereinigung des Getrennten sucht, desto reicher der Inhalt, der sich aus diesem Streben entfaltet, desto individueller das Gepräge der Gestaltung.

Kann es uns befremden, wenn nun auf der höchsten Spitze des uns bekannten endlichen Seins, im geistigen Leben des Menschen, dieß antithetische Verhältniß in einer Schärfe und Spannung hervortritt, welche alle Vermittelung auszuschließen scheint? Das ist der Gegensatz des Guten und des Bösen, von welchem es eben darum, weil er in der That schwerer aufzulösen ist, als alle andern, sehr begreiflich ist, daß ihn uns ein sittliches Gefühl als absolut und unantastbar ankündigen will. Aber ihn in dieser unvermittelten Schroffheit stehen lassen, was hieße das im Grunde anders, als auf alle wissenschaftliche Betrachtung, auf alles zusammenhangende Verständniß der Welt und des menschlichen Lebens Verzicht leisten?

Die Vermittelung liegt in der Einsicht, daß durch das Hervortreten dieses Gegensatzes und durch die mannigfachen Modifikationen, unter denen die Momente desselben in der menschlichen Natur und in den einzelnen Trägern derselben sich wechselseitig durchdringen, das Individuelle und Charakteristische in

der Offenbarung des sittlichen Lebens bedingt ist. Vollkommen sittliche Idealität ohne Schwachheiten und Gebrechen, ohne Kampf und ohne Leidenschaft, einem endlichen Wesen beigelegt, was ist das Anders, als eine eben so leere, wie langweilige Abstraktion, eine äußerliche Zusammenhäufung allgemeiner Eigenschaftsbegriffe, wodurch nimmer ein lebendiges Bild entsteht? Diese abgezogenen Begriffe von Tugenden, wie sie etwa die Moral aufstellt, sind eben nur Formeln für die Funktion des einen Faktors der sinnlichen Entwickelung; zu einem wirklichen Leben, zu einem bestimmten Handeln in dem Drange der irdischen Verhältnisse kann es nicht kommen ohne Mitthätigkeit des andern Faktors; und eine zu zärtliche Scheu, sich zu beschmutzen, führt nur zum Nichtsthun und zur krankhaften Zurückziehung vom Leben, also zur tiefsten Verletzung der sittlichen Forderung.

Zwar hat es nicht an Versuchen gefehlt, diese Abstraktionen des Guten und des Bösen für sich zu beleben, zu verkörpern. Das ist der Ursprung der christlichen Vorstellungen von Engeln und von Teufeln, sie sind nichts Anders, als Personifikationen der abstrakt festgehaltenen Begriffe des Guten und des Bösen. Aber müssen wir nicht eben auch gestehen, daß es mehr als schwierig ist, solche Wesen als wirklich existirende uns anschaulich zu machen? Und diese Schwierigkeit trifft mit derselben Gewalt die Vorstellung des Engels, wie die des Teufels. Nur in den Regionen zwischen Himmel und Hölle, da wo der Mensch steht, kämpfend, unterliegend, siegend, da ist anschauliches, individuelles Leben.

Wer kennt nicht die herrliche belebende Wirkung, welche in der Natur und in der Kunst der Gegensatz von Licht und Schatten hervorzubringen vermag? Soll nun der Mensch dem chinesischen Gemälde gleichen, ohne Schatten — und darum im Grunde auch ohne Licht? Denn nur an seinem Gegensatze wird das Wesen jedes Dinges offenbar. Die Wahrheit wird nur wahrhaft

erkannt, indem sie von dem ihr entgegenstehenden Irrthum unterschieden wird. Nehmt aus dem Leben des Menschen den Schmerz hinweg, und es giebt für ihn auch keine Lust mehr. Die Ruhe ist nicht mehr Ruhe, wenn sie nicht mit Thätigkeit wechselt, und was die Gesundheit ist, erfährt der Mensch erst durch die Krankheit. Sollte es anders sein mit dem Gegensatze des Guten, und des Bösen? In den Spiegel des Bösen schauend, wird der Mensch sich erst des Guten bewußt, und insofern ist das Böse selbst ein Moment des Guten, wie der Irrthum ein Moment der Wahrheit. Um das Gute zu erkennen und sich wahrhaft anzueignen, muß der Mensch das Böse erfahren. Wie einförmig und interesselos, wie matt und abgebleicht würde auch unser Leben, wenn die Sünde gänzlich daraus verschwände! Das Gute selbst würde einschlummern und allen Reiz zur Thätigkeit verlieren, wenn es nicht in dem Antagonismus des Bösen ein kräftiges Ferment hätte, das es unablässig in Bewegung erhält. Darum läßt der Dichter den Mephistopheles mitten unter den Dienern Gottes im Himmel vor dem Herrn erscheinen, und seine Bestimmung in der großen Welthaushaltung Gottes wird ausgesprochen in den Worten:

> Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen;
> Er liebt sich bald die unbedingte Ruh.
> Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
> Der reizt und wirkt und muß, als Teufel, schaffen.

Wohl ist es ein Gefühl, das wir nicht bannen können und auch nicht sollen, das Gefühl des Grauens und Entsetzens, das sich unser bemächtigt, wenn das Böse in verbrecherischen Thaten aus seinen Dämmen hervorbricht, und den Menschen durch die Gewalt des Lasters zu seinem Sklaven macht, und die wesentlichsten Ordnungen des Lebens mit Zerstörung bedroht. Aber dieselben Kräfte, die als herrschende den Menschen in furchtbaren Zwiespalt und tiefes Verderben stürzen, müssen, im Maß gehalten,

der vollkräftigen Entwickelung des individuellen Lebens und aller in ihm angelegten Richtungen dienstbar sein.

Und wenn wir näher eingehen in den Begriff des Bösen, worin anders finden wir die Wurzel desselben, als darin, daß der Einzelne für sich sein will, daß er, indem er seine individuellen Interessen, seinen besondern Willen unbedingt geltend macht, zunächst mit andern Einzelnen und damit zugleich mit dem Allgemeinen als der Regel des Gleichen für Alle in Widerspruch steht? Aber alle Individualität ist ihrem Wesen nach ausschließend; sie negirt das ihr Fremde, und setzt sich dem Störenden und Hemmenden zürnend und hassend entgegen; was nicht widersteht, besteht nicht; wer nicht das feindlich Widerstrebende gründlich zu hassen vermag, hat auch zur Liebe des Zusagenden, freundlich Entgegenkommenden keine Kraft. Ja, je mehr eine Individualität sich ihrer innern Kraft und damit ihrer Berechtigung zur Existenz bewußt ist, desto weniger wird sie Bedenken tragen, sich auch auf Kosten andrer Individualitäten zu behaupten, und sich aus ihren Sphären, wenn es sein muß, die Bedingungen ihrer gesunden und ungehemmten Entwickelung zu verschaffen. So opfert der mächtige Eichbaum seinem Wachsthum unzählige kleinere Pflanzen, ihnen die nährenden Säfte der Erde und das belebende Licht der Sonne entziehend, und Jeder erkennt darin eine heilige Ordnung der Natur; soll es anders sein in den Verhältnissen der Menschen unter einander? Und wenn diese sich dadurch in mannigfache Kämpfe verwickeln, so sind grade diese Kämpfe von stärkender, zusammenhaltender Wirkung; die Individualität bedarf der härtesten Gegensätze als Erregungsmittel zur Entfaltung ihrer Kräfte. Am einleuchtendsten ist dieß, wenn wir den Blick von den Einzelwesen zu den großen Volksindividuen erheben. Wer hätte nicht oft Tiraden gehört über die Unsittlichkeit des Krieges? Und doch, können wir es leugnen,

daß ein anhaltender Friede Erschlaffung und Versumpfung des ganzen Lebens in seinem Gefolge hat? Wie das Meer in Fäulniß gerathen würde, wenn nicht die Stürme es bewegten, so bedürfen die Völker, sollen sie nicht in sich selbst verkommen, zuweilen der mächtigen Aufregung und Erschütterung des Krieges.

Es ist natürlich, daß die Individuen in diesen Verwickelungen mit einander oft auch in Zwiespalt mit dem Allgemeinen, mit dem Gesetz des Ganzen gerathen, daß sie diesem gegenüber ihre partikulären Absichten festhalten und durchzusetzen suchen. Wie aber könnte es der tiefern Betrachtung sich verbergen, daß die Sphären der einzelnen Persönlichkeiten in der menschlichen Gemeinschaft unbestimmt und verworren in einander fließen würden, wenn nicht in den Individuen neben ihrem Sein im Ganzen auch eine entgegengesetzte Tendenz, sich in ihrem Einzelsein zu behaupten, wirksam wäre? Nur dadurch treten aus dem allgemeinen Flusse feste, selbstständige Punkte hervor, und werden Mittelpunkte besonderer Sphären, welche sich zu einem organischen Ganzen zusammenschließen; nur so entsteht die Spannung der Einzelnen gegen das Ganze, welche die Bedingung einer höhern, kräftigern Vereinigung ist. Wenn in den Planeten unsers Sonnensystems nicht die Selbstheit als Anziehungskraft ihres Mittelpunktes mächtig wirkte und gegen die Anziehungskraft der Sonne reagirte, so vermöchten sie nichts auf ihrer Oberfläche festzuhalten, ja, sie selbst würden sofort in die Sonne stürzen. So kann auch die sittliche Welt der Selbstsucht ihrer einzelnen Elemente, der persönlichen Individuen, nicht entbehren als eines Gegengewichtes gegen die anziehende Gewalt des gemeinsamen Centrums. —

Ein wunderbarer Streit zwischen anziehenden und abstoßenden, zwischen Expansions- und Kontraktions-Kräften beherrscht die Welt, nicht bloß die Natur, sondern auch unser geistig sittliches Daseyn. Bejahung und Verneinung, Liebe und

Haß, Leben im Ganzen und Egoismus, das sind die herrschenden Pole, zwischen denen es sich bewegt; und nur indem so Gutes und Böses in ihm sich mischen, gewinnt es Inhalt, Bedeutung, Charakter.

Und wenn bei dem Blick in das wirkliche Leben die richtige Einsicht sich uns leicht verhüllt, wenn hier mannigfache bittre Erfahrungen, die wir der Sünde in Andern und in uns selbst verdanken, so wie die Furcht vor den praktischen Konsequenzen unser Urtheil leicht verwirren und befangen machen: so giebt es Ein Gebiet, auf welchem wir uns, ungehemmt durch eigne Interessen, und wären es die edelsten, über diese Frage orientiren können, das Gebiet der Kunst. Was sollte wohl aus ihr werden, wenn die Wirklichkeit uns nichts Anders, als das ewige Einerlei vollkommner Tugend und Heiligkeit zeigte? Ueberall nur die gleiche, ruhig harmonische Entwickelung ohne Kampf und ohne Störung — auf welch ein enges, dürftiges Maß würden dann die Gegenstände künstlerischer Darstellung für Malerei und Musik zusammenschmelzen! Und die Poesie — wollt ihr es für einen Gewinn achten, wenn sie etwa mit dem Idyll und mit der Naturschilderung sich genügen ließe? Denn viel mehr bliebe ihr nicht übrig, wenn ihr den Kampf des Guten und des Bösen mit allen seinen Folgen gründlich aus der Welt tilgt. Herrschte überall das reine Maß, die ungetrübte Klarheit des geistigen Lebens, die vollkommne Liebe, Billigkeit, Selbstverleugnung, wie sollten dann die Konflikte der besondern Sphären entstehen, deren Auflösung die epische und dramatische Poesie zu ihrer Aufgabe hat? Ohne den Dienst jener dunkeln Mächte, der Thorheit, Leidenschaft, des Frevels, wie vermöchte doch der tragische Dichter die Spannung und Verwickelung herbeizuführen, welche die Charaktere nöthigt, die tiefsten Geheimnisse ihres Innern zu enthüllen? Ja, selbst der religiösen Kunst würde mit dem gänzlichen Verschwinden des Bösen das Herz ihres Lebens aus-

gerissen, das, wodurch sie am ergreifendsten auf das menschliche Gemüth zu wirken vermag, der Gegensatz von Sünde und Gnade. — Das ist ja eben der seltsame Zwiespalt unsers Lebens, daß wir jenen dunkeln Mächten uns nicht hingeben dürfen, und uns ihnen doch nicht ganz entziehen können, ohne zugleich den Reiz des Lebens zu zerstören. Und diesen Zwiespalt vermag uns eben nur die philosophische Betrachtung auf dem hier angedeuteten Wege zu lösen.

Doch diese Lösung reicht noch weiter; von hier aus erklärt sich ein Phänomen, das wir vorher berühren mußten, ohne es deuten zu können. Hat das Böse seinen Ursprung in der allgemeinen Gegensätzlichkeit des Endlichen, wie auf ihr namentlich alle kräftige Entwickelung menschlicher Individualität beruht, so scheint diese Betrachtungsweise doch in den unzähligen Fällen, wo das Böse zu solcher Gewalt heranwächst, daß es den Einzelnen sich ganz unterwirft, uns im Stiche zu lassen. Denn ist das Böse als Basis des persönlich individuellen Lebens zu begreifen, so scheint es doch sofort unverständlich zu werden, so wie es sich zum Mittel- und Brennpunkt desselben macht. Hier aber erkennen wir, daß, was uns im Einzelnen widersprechend dünkt, dem Ganzen, dem es angehört, einen höhern Reiz zu leihen vermag. So müssen in der Musik Dissonanzen dazu dienen, durch ihre Auflösung eine kühnere, kräftigere Harmonie, die sich auch im Gegensatze behauptet, zu erzeugen. So können in einem großen Gemälde einzelne, für sich betrachtet häßliche Gestalten die Schönheit des Ganzen durch den Kontrast erhöhen. Mag das Böse in unzähligen Individuen überwiegend sein und sich die Herrschaft anmaßen; im großen Ganzen des menschlichen Geschlechts ist es nur, insofern es von dem unaufhaltsam fortschreitenden Rhythmus der Weltgeschichte immerfort überwunden und unterworfen wird.

Wir waren es dieser Theorie, die bestimmter, als andere, ihrer Principien und Konsequenzen sich bewußt ist, schuldig, sie in ihrem Zusammenhange mit einer gewissen Vollständigkeit den Grundzügen nach sich aussprechen zu lassen, ehe wir zu ihrer Prüfung übergehen.

Die Ableitung des Bösen aus der Eigenschaft alles endlichen Einzellebens, in Gegensätzen sich zu entwickeln, ist keineswegs der neuesten Zeit eigenthümlich. Ihre Keime finden sich vielmehr innerhalb der christlichen Kirche, abgesehen von manchem Verwandten bei einigen Gnostikern und in den Pseudo-Clementinen, schon bei Lactantius, und zwar mit einer bedeutenden Annäherung an dualistische Weltbetrachtung, mit welcher sich diese Ansicht vom Bösen ihrer innern Natur nach eben so leicht in Verbindung setzt, als mit dem Pantheismus *). Was ihr

*) Darum erzeugt sich der Grundgedanke dieser Theorie des Bösen auch auf dem Boden des wirklichen Dualismus. So führt Pococke aus Abulfeda den angeblichen Ausspruch Zoroasters an: **bonum et malum e commixtione lucis et tenebrarum contigisse, quae nisi mixta fuissent, mundus nunquam exstitisset.** Auch nach dem Manichäischen System hat die Existenz einer Welt endlicher Dinge in der Vermischung der Emanationen aus dem guten und bösen Prineip ihren Grund, vgl. Baurs Manichäisches Religionssystem, S. 41. f. — Im Zusammenhange einer unmittelbaren dem Pantheismus zugewandten Weltanschauung findet sich diese Erklärungsart des Bösen bei dem tiefsinnigen Muhammedanischen Mystiker Dschelaleddie. Tholuck führt in seiner „Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik" folgenden Ausspruch desselben an:

Nimmer wird dir kund die Macht der Arzenei,
Ohne daß ein Kranker voll Gebrechen sei.
So das Niedre stets des Hohen Spiegel ist;
So der Mangel stets der Fülle Glanzort ist.
Gegensatz macht Gegensatz stets offenbar.
Nur durch Essig wird des Honigs Süße klar. S. 108.

Und an einer andern Stelle:

Tritt im Kampf Gott mit dem eignen Wesen auf,
Glaub', aus solchem Kampf blüht dann ein Eden auf.
Da im Kampf und Frieden Gott der Eine ist,
Kampf auch mit ihm selber ihm nicht schädlich ist. S. 122.

diese oder jene Richtung giebt, ist hauptsächlich der Unterschied des schwächern oder stärkern sittlichen Bewußtseins im Subjekt. Nach des Lactantius Vorstellungsart, deren Resultat er selbst durch den bezeichnenden Ausdruck: malum interpretamentum boni, ausgesprochen hat, koncentriren sich die Gegensätze von Himmel und Erde, Licht und Finsterniß, Feuer und Wasser, Wärme und Kälte u. s. w., aus denen die Welt besteht, und welche hinaufreichen bis zu den beiden erstgeschaffenen Geistern — dem Logos und dem Teufel, antitheus, aemulus Dei —, im Menschen als Gegensatz zwischen der Seele, von welcher das Gute, und dem Leibe, von welchem das Böse kommt*). Lactantius behauptet bei dieser Grundansicht immer die absolute Verwerflichkeit des Bösen; und er entgeht dabei wenigstens dem unmittelbaren Widerspruch dadurch, daß ihm der zweite erschaffene Geist nicht ursprünglich böse, sondern es erst geworden ist durch Freiheit, und daß ihm das Leibliche nur, insofern es sich nicht unterordnen, sondern herrschen will, Sünde ist. Wie dagegen dieser Gedanke später bei Joh. Scotus Erigena vorkommt, läuft er in eine pantheistischartige Verflüchtigung des Bösen von einem angeblich höhern Standpunkte aus. Das Böse in allen seinen Formen faßt er von einem ganz ästhetischen Gesichtspunkte als den Kontrast im Gesammtbilde der Welt auf, welcher der an dem Einzelnen haftenden Betrachtung widrig, der das Ganze

Ganz dieselbe Ansicht von der Nothwendigkeit des Bösen als Kontrastes gegen das Gute lehrte, besonders nach der Darstellung bei Gellius, der Stoiker Chrysippus, welchem Plutarchs Schrift adversus Stoicos in dieser Beziehung treffende Bemerkungen entgegengesetzt. Auch bei Chrysipp ruht diese Theorie auf pantheistischer Grundlage.

*) Divv. institt. II, lib. c. VIII. IX. XII. lib. V. c. VII. lib. VII, c. V. Merkwürdig sind die Berührungspunkte, welche die weitern Auseinandersetzungen mit Schellings Abhandlung von der Freiheit, mit Daubs Judas Ischarioth und nach einer andern Seite mit Blasches gleich anzuführender Schrift haben.

überschauenden dagegen nothwendig und gut erscheine*). Die Grundgedanken der Ansicht des Scotus sind allerdings schon in Augustins frühern Schriften enthalten, wie denn am Ende jeder konsequente Optimismus, der seinem Princip nicht bloß die ursprüngliche, sondern die gegenwärtige Gestalt der Welt schlechterdings unterwerfen will, der mithin nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit des Bösen mit der größtmöglichen Vollkommenheit der Welt auszusöhnen sucht, unvermeidlich zu einer solchen Auflösung des Bösen führt. Auf der Grundlage dieser zweiten Form des Optimismus ruhen Augustins Schriften de ordine und de libero arbitrio, in neuerer Zeit Leibnitz's Theodicee **), Schleiermachers Glaubenslehre; wie aber Augustinus schon in der erstgenannten Schrift selbst an den Konsequenzen seiner eignen Principien selbst irre zu werden scheint, und die Untersuchung zuletzt (B. 2, K. 7.) mehr abbricht als zum entscheidenden Schlusse führt, so sehen wir ihn in seinen spätern Werken sich immer mehr auf jene erste Form des Optimismus zurückziehen ***), bei wel-

*) De divis. naturae, lib. V, 35. 36. Vgl. die vortreffliche Abhandlung von Fronmüller: die Lehre des Scotus Erigena vom Wesen des Bösen, Tüb. Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1830. Hft. 1, S. 80. 81.

**) Hierin ist auch die Uebereinstimmung der Theodicee mit den in demselben Sinne optimistischen Philosophemen des Chrysipp, auf welche schon Tennemann, Geschichte der Philosophie B. 4, S. 296. 307. aufmerksam macht, gegründet; so sehr übrigens Leibnitz's Begriff vom Bösen selbst verschieden ist von der viel positivern Auffassung desselben, mit der wir es in diesem Kapitel zu thun haben, und der allerdings auch die Theorie jenes Stoikers angehört.

***) Denn wenn auch in seinen spätern Schriften, z. B. im Enchiridion c. 96, noch öfter der Gedanke vorkommt, bonum esse, quod mala sint, so hat dieß doch immer Bezug auf die schon vorhandene allgemeine Depravation des menschlichen Geschlechts. Es ist gut, daß das Böse ist, insofern physische und ethische Uebel theils als Strafe über die Gottlosen und mithin als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes verhängt

cher auch Thomas von Aquino in seiner Summa stehen bleibt *).

Es war der neuesten Zeit aufbehalten, diese Erklärungsart des Bösen auf die äußerste Spitze zu treiben. Dieß ist sehr vollständig und auf seine Weise gründlich geschehen in Blasches Schrift: das Böse im Einklange mit der Weltordnung, 1827. Gott wird hier als reine, absolute Einheit, lautre Einfachheit, als reine Negation alles Wirklichen und Bestimmenden gesetzt, S. 78, 79, 98; das Besondere, Einzelne, das Viele und Mannigfache, welches nothwendig zugleich ein sich beziehungsweise Entgegengesetztes ist, entsteht nur durch einen Abfall von der Einheit, durch das Böse; alle Entwickelung der Weltkörper, der besondern Natursphären, des Mineral- Pflanzen- Thierreiches, ist die Entfaltung der in ihnen als Einheit gesetzten Mannigfaltigkeit, mithin nichts Anderes, als ein fortgesetzter Abfall, ein stets wiederholtes, immer bestimmteres ursprüngliches Sündigen; eben so das Entstehen und die Fortdauer des bewußten Lebens, ja, jedes neue Erwachen desselben aus dem täglichen Schlafe; damit der Mensch nicht stolz werde auf seine

werden, theils den Frommen zur Zucht und zum Heile dienen. Auf derselben Voraussetzung ruht die Vorstellung, daß die Sünde etwas Gutes sein könne, insofern sie den Hochmuth des Menschen stürze, und ihn Demuth lehre. De civit. Dei, lib. XIV, c. 13. De corrept. et gratia, 33.

*) Doch nicht ohne einiges bedenkliche Schwanken nach der andern Seite zu. So sagt er p. I, qu. 48, art. 2: perfectio universi requirit, ut sint quaedam, quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ex interdum deficere. Weiterhin in demselben Artikel heißt es: ipsa rerum natura hoc habet, ut, quae deficere possunt, quandoque deficiant. Wäre dieß in der sittlichen Sphäre der Uebergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, so müßte dann freilich auch die Wirklichkeit des Bösen als Moment der Vollkommenheit der Welt begriffen werden. — Folgt übrigens in irgend einer Beziehung die Wirklichkeit von selbst aus der Möglichkeit, so ist in dieser Beziehung die Möglichkeit offenbar nicht mehr Möglichkeit, sondern Nothwendigkeit.

Abstammung von Gott, wird er erinnert, daß diese Abstammung nothwendig durch einen Abfall von ihm bedingt sei, S. 198—210. 219—227. Da nun Gott rein für sich, in absoluter Geschiedenheit von der Welt als dem Inbegriffe alles Mannigfaltigen gedacht, nach dieser Theorie ein bloßes Abstraktum, nichts Wirkliches ist, S. 99, so kommt es hier, ganz wie im Buddhaismus, aus dem Nichts zu Etwas nur durch das Böse. Von der andern Seite leuchtet ein, daß diese Ausdehnung des Begriffes der Sünde, nach welcher dieselbe die wesentliche Bedingung aller Existenz ist, unmittelbar eine gänzliche Auflösung dieses Begriffes ist. Wenn Alles Sünde ist, dann ist nichts mehr Sünde.

Die in der Blaschefchen Schrift gegebene Erklärung des Bösen gehört allerdings ganz einer frühern Entwickelungsstufe der Naturphilosophie an, welche das Dasein des Endlichen und Individuellen mit dem Absoluten nur durch einen Abfall von der Ureinheit zu vermitteln wußte *). Indessen finden sich noch in Schellings Abhandlung über die Freiheit einige Momente dieser Ansicht, jedoch aufgenommen in einen tiefern und lebendigern Zusammenhang, von dem sie selbst eine andere Bedeutung empfangen. — Ganz eben so verhält es sich mit Hegel, aus dessen gelegentlichen Aeußerungen über das Böse einzelne Züge jener Darstellung entlehnt sind, ohne daß das Ganze irgend darauf Anspruch machen dürfte, das Wesentliche seiner Theorie, der wir später noch begegnen werden, zu enthalten. Aber in mannigfaltigen Formen der Darstellung und Graden der Entwickelung findet sich die oben skizzirte Betrachtungsweise des Bösen in den höhern Bildungssphären unserer Zeit, wo man sich vorzugsweise am Besitze einer tiefern und geistvollern Lebens-

*) Freilich ist dabei eine krasse, verzerrende Auffassung, die sich schon an Schellings „Philosophie und Religion" mannigfach hätte berichtigen können, mit im Spiele.

anschauung erfreut, bei denen, welche in der That zu tief sind, um sich mit der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie abfinden zu lassen, aber nicht tief genug oder zu vornehm, um ohne alle Prätentionen in den stillen, unverbrüchlichen Ernst der christlichen Lehre vom Bösen einzugehen.

Um uns hier nicht in weitläuftige Erörterungen zu verwikkeln, verzichten wir in der weitern Beleuchtung dieser Erklärungsart des Bösen auf die Berücksichtigung der besondern Modifikationen, welche dieselbe im Zusammenhange des einen oder andern Systems empfängt, und halten uns nur an die oben von uns entworfenen Grundzüge. Denn daß wir eine Karikatur gezeichnet hätten, um wohlfeilen Kaufs einen scheinbaren Sieg erringen zu können, wird uns kein Kundiger vorwerfen.

Die große Bedeutung dieser Frage ist unverkennbar. Haftet die Sünde wesentlich und unzertrennlich an der ihrer selbst bewußten Individualität? Ist sie nothwendiges Moment ihrer Entwickelung und Offenbarung? Oder ist die individuelle Bestimmtheit, die kräftige Erregung und Bewegung des menschlichen Lebens mit vollkommner Sündlosigkeit vereinbar? — Daß damit die Realität des Begriffes der Schuld und alle die andern großen Realitäten, die wieder von dieser abhängig sind, in Frage gestellt werden, wird aus einer spätern Untersuchung näher einleuchten. Hier genüge es, darauf aufmerksam zu machen, daß an dieser Alternative auch die Entscheidung hängt, ob das Menschengeschlecht, wie die h. Schrift lehrt, vom Guten, oder ob es, wie diese Theorie lehren muß, vom Guten und Bösen angefangen habe, ferner, ob in dem irdischen Leben Christi wahre menschliche Individualität mit vollkommner Heiligkeit und vollkommne Heiligkeit mit wahrer Individualität zusammengewesen, endlich, ob die christliche Lehre von einem Reiche der Herrlichkeit und von einem heiligen und seligen Leben der Erlöseten in der Gemeinschaft Gottes mehr ist, als ein Traum, ein aus

der Ferne gesehen reizendes, aber bei näherer Ansicht in unvereinbare Bestandtheile auseinanderfallendes Bild. Was besonders dieß Letzte betrifft, so haben geistreiche Zeitgenossen unumwunden bekannt, daß ihnen die Vorstellung eines ewigen Lebens, aus welchem mit der Sünde alle Leidenschaft, aller Zwiespalt der Interessen, aller Kampf mit Hemmungen, aller Gegensatz von Liebe und Haß verschwunden, welches ganz durchdrungen und erfüllt ist von der Liebe Gottes und Aller unter einander, den tödtenden Eindruck der Oede und Leere, der unerträglichsten Langeweile mache. Hiermit haben sie nur das offen ausgesprochen, was Unzählige, mehr oder minder ausgebildet, in sich tragen. Sie fürchten mit der Sünde sich selbst und Alles zu verlieren, und in den Abgrund eines indifferenten, gestaltlosen Seins oder vielmehr Nichtseins zu versinken. Fordern sie dabei dennoch von sich und Andern ein sittliches Streben, so liegt darin freilich die sich selbst widersprechende Zumuthung, ohne Unterlaß an der Vernichtung der eignen individuellen Existenz zu arbeiten. —

Wir leugnen nicht, daß es ein würdiges Interesse ist, von welchem die oben dargelegte Theorie des Bösen in dieser Beziehung ausgeht. Sie will auf keiner Stufe des menschlichen Daseins das Moment der geistigen Lebendigkeit, Bewegung, Thätigkeit missen. Aber bedarf dazu das Gute wirklich einer Gemeinschaft mit dem Bösen? Muß der Mensch in träges Nichtsthun und geistigen Schlaf versinken, wenn das Gute allein in ihm herrschte, frei von aller Sollicitation durch seinen Gegensatz? Die Frage ist schon beantwortet, wenn wir nur eben anerkennen, daß die Lebendigkeit und energische Thätigkeit selbst ein wesentliches Moment des wirklich Guten, der wahren Sittlichkeit ist; und wären sie das nicht, warum sollte sie ihrer nicht entbehren können? Käme nun aber dem Guten diese Lebendigkeit und Energie doch nur durch irgend welche Gemeinschaft mit dem Bösen, so wäre das Gute in seiner Abson-

derung vom Bösen gar nicht mehr das Gute, sondern eben so sehr das Böse, und das Böse nicht mehr das Böse, sondern eben so sehr das Gute; das gegenseitige Verhältniß beider würde ein ganz relatives, und das Höchste, das allein schlechthin Geltende, wäre am Ende das Gute, in seiner Konkretion mit dem Bösen, mit andern Worten, der dialektische Fluß, der den bestimmten Gehalt beider Begriffe wegschwemmt. Aber zum Glück ist es eben nur ein schwacher Begriff vom Guten, der in ihm bloß das Schwache und Matte sieht, das Kräftige und Lebendige dagegen dem Bösen vindicirt. Was wäre das auch für eine Sittlichkeit, die erst einiger Vermischung mit den zusammenhaltenden Elementen des Bösen bedürfte, um nicht in das Unbestimmte und Leere zu zerfließen? Was wäre das für eine Liebe, die erst mit dem Hasse (nur von dem Hasse gegen die Person kann hier die Rede sein) sich verbinden müßte, um sich als lebendige Bewegkraft zu offenbaren? Jenes Versinken in Trägheit, vor dem das Gute durch das Böse geschützt werden soll, ist doch auch wahrlich nichts Gutes, sondern selbst ein Böses; darum sehen wir hier, wenn wir alles Andre zugeben, wohl, wie ein Böses durch das andere bekämpft und verdrängt wird, aber nicht, daß das Gute des Bösen irgendwie benöthigt wäre zu seiner Selbstverwirklichung. Es wird dabei mithin durch einen argen Cirkel im Beweise dasjenige als schon vorhanden vorausgesetzt, dessen Dasein jene Theorie ja eben mit der Weltordnung in Einklang bringen will. —

Es ist eine zwiefache Wahrheit, welche als medicina mentis das Falsche und Verkehrte in dieser Theorie des Bösen von dem Wahren und Tiefen, woran es sich anschließt, und worauf es sich stützt, abzusondern vermag.

Das Erste ist dieß, daß das endliche, geschaffene Leben in sich selbst nur nach ursprünglicher göttlicher Ordnung, ohne dazu des Bösen zu bedürfen, ein vermitteltes, und zwar ein durch

den Gegensatz vermitteltes ist. — Es ist eine ganz richtige Bestimmung, daß alles endliche Leben in der Natur, wie in der Sphäre des Geistes von Anfang an die Keime der mannigfaltigsten Gegensätze in sich trägt, und in immer neuer Entfaltung und Vermittelung von Gegensätzen fortschreitet. Es ist nicht minder wahr, daß grade in dieser Spannung der Gegensätze, die ihre Vermittelung suchen, für dieses irdische Dasein die lebendigste Erregung und der mächtigste Trieb zur fortschreitenden Entwickelung liegt. Mit jeder neuen Stufe werden Gegensätze, deren Momente einander auf den vorhergehenden Stufen noch äußerlich waren, in die innere Lebenseinheit aufgenommen und in sich vermittelt. So wirkt selbst in dem Stein ein Princip der Bewegung, aber nur in Einer bestimmten Richtung, die Schwere, welche er, sonst ganz passiv, jeder ableitenden Einwirkung von außen als hemmende, retardirende Potenz entgegengesetzt; während in der Pflanze die Schwere der Stoffe zwar nicht vernichtet, doch von der organischen Bildungskraft ganz bewältigt und durchdrungen, und so mit ihrem Gegensatze lebendig vermittelt ist. So verhält sich die Pflanze zur Außenwelt zwar nicht mehr passiv, wie der Stein, aber noch ganz receptiv; die von außen auf sie wirkende Potenzen dienen ihr zu Erregungsmitteln für ihren organischen Entwickelungsproceß, in welchem sie sich die ihr dargebotenen Stoffe assimilirt; während im thierischen Leben Receptivität und Spontaneität innerlich vereinigt sind in demselben Individuum. So faßt der Mensch, nach der Naturseite seines Wesens Gipfelpunkt und Schlußstein der Natur, alle die Gegensätze, durch welche die niedern Stufen und Gattungen sich sondern, in sich zusammen zu konkreter Einheit, und stellt sie so in seiner successiven Entwickelung wie im Auszuge dar. Aber nicht bloß insofern er Naturwesen ist, sondern auch insofern er als Geist sich von der Natur qualitativ und unendlich unterscheidet, haftet an seiner individuellen Existenz immer noch diese

Gegensätzlichkeit, nicht bloß nach innen, wo sie dann unmittelbar schon einer höheren Einheit untergeordnet ist, sondern auch nach außen, so daß das andre Moment des Gegensatzes außer dem Individuum ist. Das ist die wesentliche Beschränkung alles endlichen und zeitlich sich entwickelnden Daseins, und eben darum kann es als individuelles einer gewissen Einseitigkeit, das Wort im eigentlichen, etymologischen Sinne genommen, sich niemals entziehen. Diese unüberwindliche Einseitigkeit alles individuellen endlichen Lebens, auch des höchsten — für unsre Erfahrung des menschlichen, als der Sphäre selbstbewußter Individualität —, macht sich schon darin geltend, daß es Theil hat an dem Gegensatze des Geschlechts, der ja nicht bloß ein physischer ist, sondern eben so entschieden durch das ganze geistige Gebiet durchgreift. Ganz im Allgemeinen aber gehört es wesentlich zum Begriffe geistiger Eigenthümlichkeit, daß aus dem unendlich mannigfaltigen Gewebe des geistig menschlichen Lebens einzelne Punkte hervortreten, welche auf unzählige Fäden und Verschlingungen eine anziehende, centralisirende Macht ausüben. Diesen Centralpunkten — bestimmten geistigen Richtungen, Talenten, Interessen — stehen andere gleichberechtigte gegenüber. Und so ist alle menschliche Eigenthümlichkeit, auch die reichste, wiewohl in sich selbst ein unerschöpflich lebendiges Ganzes, hervorströmend aus einem immerdar springenden Quell, und keineswegs bloß durch Negation und Beschränkung bestehend, doch immer nur ein einzelner Ausschnitt aus dem großen Ganzen, in welchem die Idee der Menschheit sich verwirklicht; und sie wird es auch dann bleiben, wenn sie, am Ziele ihrer Entwickelung, ihrer individuellen Idee vollkommen entspricht. Aber diese Gegensätzlichkeit ist eben nur vorhanden, insofern nach göttlicher Ordnung die entgegengesetzten Momente bestimmt sind, nicht in wechselseitiger Ausschließung sich von einander zu trennen, sondern sich gegenseitig zu fordern und zu suchen, in unge-

störter Harmonie sich zu vereinigen und kräftig in einander zu greifen; und eben damit eine solche Harmonie sei, muß ein Mannigfaltiges sein, dessen Momente einander relativ entgegengesetzt sind, und grade dadurch wie die ungleichnamigen Pole des Magneten gegen einander gezogen werden. Es ist darin der Beruf des Menschen ausgesprochen, nicht in starrer Verschlossenheit, nicht als sich selbst genügender Anachoret, sondern in der Gemeinschaft zu leben, sich ihr in Demuth hinzugeben, ein lebendiges Glied im Ganzen zu sein, und so zugleich sich selbst und Andere zu ergänzen — sein Beruf zur Liebe, welche, wie der Apostel im zwölften, dreizehnten und vierzehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther lehrt, die wahre Vermittelung der Gegensätze alles eigenthümlichen Daseins, die reale Bewältigung der darin gesetzten Schranken ist. Darum durften wir früher die Liebe als die schlechthin höchste Form aller Einheit bezeichnen, weil sie die höchsten und letzten Gegensätze zu überwinden vermag. Indem nun diese Gegensätze von dem schaffenden Willen Gottes nur in Beziehung auf die lebendige Einheit, zu der sie sich wechselseitig ergänzen sollen, geordnet sind, ist allerdings zu sagen, daß sie an sich Eins sind, und eben nur Eins werden können, insofern sie es an sich schon sind, nämlich im göttlichen Denken. — Dasselbe gilt von der innern Vermittelung der Gegensätze im eignen Leben des Individuums, wie sie durch den Fortschritt der geistigen Entwickelung sich immerfort vollzieht. Nur eine zwiefach atomistische Betrachtung, welche sowohl den einzelnen Moment in der Entwickelung isolirt, als auch den einzelnen Menschen aus seinem Verhältniß zur Gattung herausreißt, um ihn in seinem Fürsichsein als absolute Totalität aufzufassen, kann in dieser ursprünglichen und wesentlichen Dualität alles Endlichen unauflösliche Schwierigkeiten, eine wirkliche Störung finden.

Aber von dieser normalen, göttlich geordneten Antithesis ist

die des Guten und des Bösen streng zu unterscheiden. Es ist sehr begreiflich, daß in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit natürlicher Gegensätze sich auch solche finden, welche, von einer oder der andern Seite betrachtet, eine bestimmte Analogie mit dem Gegensatz des Guten und des Bösen offenbaren, z. B. die Gegensätze von Expansions- und Kontraktionskraft, von Wärme und Kälte, von Licht und Finsterniß; und wen sollte Wunder nehmen, daß diejenigen, welche sich einmal gewöhnt haben, den Geist lediglich als potenzirte Natur zu betrachten, nun sofort den ethischen Gegensatz mit einem unter jenen Naturgegensätzen oder auch mit ihnen allen identificiren? Aber jene Voraussetzung haben wir schon früher als einen Grundirrthum erkannt, und eine Analogie ist keine Identität. — Das Gute in seiner vollen Wirklichkeit — das sittlich Gute, von dem wir hier überall nur reden — ist schon seinem Wesen nach im Menschen ein vermitteltes, weil es nicht ein natürliches, von Anfang schlechthin gegebenes ist, auch nicht ein mit Einem Schlage zu erzeugendes, sondern weil es nur als Resultat einer freien Entwickelung werden kann. Ist die Liebe zu Gott sein Princip, so kann dieses Princip zuerst selbst nur durch einen Akt freier Hingebung in ein menschliches Dasein eintreten, und sodann nur in successiver Entwickelung, in welcher Freiheit und Gnade ganz in einander sind, die menschliche Natur nach allen ihren Trieben und Neigungen, Bestrebungen und Thätigkeiten durchdringen und sich aneignen. Der einfache Akt des Willens, durch den der Mensch sich Gott hingiebt zum Eigenthum, ist der schöpferische Anfang, aber eben darum nicht der gesammte Inhalt der wahren Tugend. Er ist dieser Anfang nur dadurch, daß von ihm fortgegangen wird zu der reichen Fülle und Mannigfaltigkeit des natürlichen Lebens, um alle Elemente desselben mit seiner göttlichen Kraft zu gestalten und zu verklären. Unbedingt abzuweisen ist daher die Vorstellung, welche

sich eine Heiligkeit des Menschen als unmittelbare denken will; vielmehr kann diese ihrem Begriffe nach nur als Frucht der vielseitigsten Verwickelung hervortreten.

An dieser von Anfang undurchdrungenen Natürlichkeit hat das Gute als Freiheit seinen relativen Gegensatz, den es sich aneignet und in sich aufnimmt, um am Ziele der Entwickelung selbst Natur in einem höhern Sinne und zugleich reinste Freiheit zu sein. Aber auch als undurchdrungene ist diese Natürlichkeit keineswegs das Böse, sondern nur das Nichtgute.

Dieß ist die wahre Vermittelung des Guten in der Sphäre des menschlichen Lebens. Wir läugnen aber nicht, daß das Gute sich auch durch das Böse vermitteln kann; ist dieses einmal entstanden, so muß es wider Willen dem Guten dazu dienen, sich zu einem höhern Bewußtsein seiner selbst zu erheben. Dieß hat zunächst den Sinn, daß das Böse, nachdem es einmal in der Sphäre der persönlichen Weltwesen wirklich geworden, auch von dem einzelnen Menschen erkannt werden muß, damit er es mit klarem Bewußtsein abweise und sich im Besitz des davon unterschiedenen Guten bestätige *). Doch wir dürfen uns nicht scheuen, noch mehr zu behaupten: wer die Macht des Bösen an sich selbst erfahren hat, wird, wenn er dann wahrhaft zum Guten gelangt, dessen Wesen und Bedeutung tiefer und schärfer erkennen, als der, welcher nie gefallen. Aber wie gelangt denn der, welcher die Macht des Bösen an sich selbst erfahren hat, wahrhaft zum Guten? Nimmermehr durch seine eigene Kraft, sondern nur durch die erlösende Gnade Gottes;

*) Dieß spricht schon Plato aus, de legg. lib. VII. (p. III, vol. III, p. 57. der Bekkerschen Ausgabe): *ἄνευγελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατὸν, εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσεσθαι*, fügt aber wohlweislich hinzu: *ποιεῖν δὲ οὐκ ἂν δυνατὸν ἀμφότερα, εἴ τις αὖ μέλλει καὶ σμικρὸν ἀρετῆς μεθέξειν, ἀλλὰ αὐτῶν ἕνεκα τούτων καὶ μανθάνειν αὐτὰ δεῖ, τοῦ μή ποτε δι' ἄγνοιαν δρᾶν ἢ λέγειν ὅσα γελοῖα μηδὲν δέον κ. τ. λ.*

diese ist es, welche allein die Selbstvermittelung des Guten durch das Böse, die der sündigende Mensch in frevelnder Eigenmächtigkeit beginnt, wirklich zu Stande bringt, Röm. 5, 20. Was aber die göttliche Gnade aus dem Bösen, wenn es einmal vorhanden ist, zu machen und wie sie es zu ihren Zwecken zu brauchen vermag, das darf durchaus nicht in eine Betrachtung hineingezogen werden, welche erst dem Entstehungsgrunde des Bösen nachforscht. Somit bleibt die Vermittelung des Guten durch das Böse von Seiten des Menschen immer eine unächte, verkehrte, die ihn in eine Verwickelung führt, aus welcher nicht er sich selbst, sondern nur die erlösende Macht Gottes ihn zu erretten vermag. Die heiligen Schranken der göttlichen Ordnung für die Selbstvermittelung des Guten werden von diesem willkürlichen Thun frevelhaft überschritten, und in diesem Sinne können wir es zum Unterschiede von der ächten, immanenten Vermittelung als transscendente Vermittelung bezeichnen *). — Logisch ausgedrückt ist diese Unterscheidung die des Gegensatzes und des Widerspruches; das Böse ist, genau geredet, nicht bloß der Gegensatz, sondern der Widerspruch gegen das Gute. Die Grenze zwischen beiden Begriffen ist schwer im Allgemeinen zu erkennen, und noch ungleich schwerer durch alle besondern Gebiete durchzuführen, und es liegt nicht bloß einer rein logischen Betrachtung nahe genug, sondern wird auch, wie bald erhellen soll, durch die thatsächliche Gestalt der Welt, nicht bloß in der Geistes- sondern auch in der Natur-Sphäre, mächtig unterstützt, sich vorzustellen, der Unterschied und

*) Beides wird schon von Bernhard von Clairvaux verwechselt in dem kühnen, ganz nahe an tiefe Wahrheit anstreifenden Wort: ordinatissimum est, minus ordinate interdum fieri aliquid, epist. 276. ad Eugenium P. Man könnte dazu den bekannten Kanon der Grammatik anführen: exceptio firmat regulam — der freilich auch nur in subjektivem Sinne gilt.

Gegensatz gehe nothwendig zum Widerspruch fort; und es könnte uns nicht überraschen, sondern nur zu verdoppelter Vorsicht antreiben, wenn uns Jemand ein: caute, per Deos, incede! zuriefe, uns erinnernd, daß wir auf schmalem, schlüpfrigem Pfade dicht am Abhange wandeln. Allein ist nicht alle höhere Wahrheit (wie auch alle Schönheit) eine zarte Grenze? Hier wenigstens verbürgt uns die Bewahrung dieser Grenze — die Erkenntniß, daß der ursprünglichen Weltordnung Gottes Zwiespalt und Widerspruch eben so fremd sind, wie sie die mannigfaltigsten Gegensätze in sich trägt — die höchsten und heiligsten Wahrheiten, und scheidet uns von Irrthümern, die nur um so gefährlicher und zerstörender sind, je unverkennbarer sie auf einer tiefern Weltanschauung beruhen. — Wer aber niemals, auch nicht, wenn das göttliche Wort ihn leitet, an Abgründen wandeln will, der darf sich freilich in die Untersuchungen über den Ursprung des Bösen gar nicht wagen.

In dieser immanenten Selbstvermittelung des Guten ist es auch gegründet, daß der wahre Begriff der Tugend keinesweges jenes indifferente, apathische nil admirari, jene Affekt- und Begeisterungslosigkeit fordert, wie sie der negativen Moral nicht bloß der Stoiker, sondern auch vieler neuern Philosophen und Theologen als Ideal vorgeschwebt hat. Vielmehr trägt die wahre Sittlichkeit, in ihrem Werden wie in ihrer Vollendung, eine Fülle der kräftigsten Erregungen in sich; denn sie will die mannigfaltigen Gegensätze, die in der menschlichen Natur an sich enthalten sind, nicht vernichten, sondern einer höchsten Einheit unterwerfen, und dadurch zu einer vollen, energischen Lebensharmonie vereinigen. Namentlich ruht jeder wahrhaft großartige Charakter auf der Unterlage mächtiger Affekte, und nie ist etwas Großes und Unsterbliches in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Kirche geschaffen worden ohne Begeisterung. Christus selbst, der vollkommen Heilige, redet, handelt nichts weniger als affektlos;

er ist gleich gewaltig in dem Ausdruck seiner Liebe und seines Zornes, welcher selbst nur eine andere Art der Liebe sich zu offenbaren ist *).

Auf dieser immanenten Selbstvermittelung des Guten in seiner menschlichen Verwirklichung beruht ferner die Möglichkeit eines heiligen und seligen Lebens der Erlöseten im vollendeten Reiche Gottes. Wem die Sünde nothwendig mit der selbstbewußten Individualität gegeben ist, für den kann allerdings der christliche Glaube an ein ewiges Leben im Reiche Gottes keine andere Dignität haben, als die eines Symbols von der sogenannten Rückkehr der Individuen in Gott, d. h. von der Vernichtung ihres Selbsts, ihrer persönlichen Existenz, womit allein nach dieser Ansicht die verzehrende Qual des innern Zwiespaltes zu beendigen ist. Soll schon in der persönlichen Indivi-

*) Nur dagegen müssen wir uns verwahren, wenn Schelling in seiner berühmten Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur, so wie in der Abhandlung von der Freiheit, und Hegel in der Encyklopädie im Wesentlichen dasselbe, was hier von Affekt und Begeisterung gesagt ist, von der Leidenschaft behaupten. In den gewöhnlichen Gestalten der Leidenschaft verhält der Geist, hier zunächst als Wille, sich leidend und unfrei gegen ein Niederes, als er selbst ist, gegen eine ihm fremde Macht, die wie eine dunkle Naturgewalt auf ihn wirkt; und diese passive Hingebung an irgend ein Objekt des Triebes, dieses Aufgehen des ganzen Daseins in einer selbstischen Neigung oder Abneigung ist immer, wie reizend auch in einzelnen ihrer Richtungen von der neuern Poesie ausgeschmückt, ein des Geistes unwürdiges Verhältniß, ein Zustand der Knechtschaft. Aber auch da, wo die Neigung keine selbstische, wo ihr Objekt selbst ein geistiges ist, hat doch der Zustand der Leidenschaft, indem er den Menschen in ausschließende Abhängigkeit von diesem bestimmten Objekt versetzt, eine trübe Verengung des Gesichtskreises, eine Verdumpfung des allgemeinen geistigen Lebens in seinem Gefolge. Die ächte Begeisterung dagegen — und nur die ist die ächte, welche auf den würdigen Gegenstand gerichtet ist — ist selbst eine höhere Freiheit des Geistes, ein tieferes Sichbesinnen desselben auf sich selbst, auf sein wahres Wesen. — Darum wird auch kein besonnener Sprachgebrauch von einer Leidenschaft für Gott reden, weil das Verhältniß zu ihm kein ausschließendes ist, sondern das allumfassende, Alles bestätigende und heiligende, das den Geist schlechthin befreiende.

dualität des Geschöpfes als solcher ein Keim und Anfang der Sünde liegen, oder soll, nach einer andern Form dieser Ansicht, die Individualität selbst nur die Folge eines ursprünglichen Abfalls von Gott sein: so giebt es freilich keine andre Erlösung für das unseligste aller Geschöpfe, den Menschen, als daß er an dem Widerspruch, den er in sich trägt, zu Grunde geht, d. h. nach diesem euphemistischen Sprachgebrauch, in Gott zurückkehrt. Nicht minder verliert für einen Optianismus, der, nur an die gegenwärtige Gestalt der Welt sich haltend, die Sünde mit der vorausgesetzten Vollkommenheit derselben im schönsten Einklang findet, die Idee eines Reiches der Herrlichkeit allen Halt und alle Bedeutung; ja, er müßte die Hoffnung darauf und die Sehnsucht nach seiner Offenbarung, streng genommen, eigentlich für unfromm, gotteslästerlich erklären. Die christliche Kirche, durch das göttliche Wort und den in ihr lebenden Geist Gottes gegen alle diese beklagenswerthen Verirrungen der Spekulation geschützt, ruht ganz auf dem Glauben an eine jenseitige Vollendung des hier beginnenden Reiches Gottes, und indem sie die Sünde durchaus als Störung betrachtet, lebt sie der Zuversicht, daß erst nach ihrer Aufhebung im Reiche der Herrlichkeit die wahre, harmonische Bewegung des menschlichen Daseins eintreten wird. —

Das Andere, was wir der von uns bekämpften Ansicht entgegenzustellen haben, ist dieß, daß die Sünde allerdings nichts Vereinzeltes, nichts Aeußerliches ist, welches nur insofern für uns existirte, als es in einer einzelnen That hervortritt, sondern, wie uns schon eine frühere Untersuchung gelehrt hat, ein wirkendes, seinen hemmenden und verkehrenden Einfluß durch das ganze menschliche Dasein verbreitendes Princip. In dieser positiven Erkenntniß findet der negative Satz, daß das geistig individuelle Leben zu seiner Erregung und Entwickelung der Sünde nicht bedarf, seine Ergänzung, und in beiden Seiten zusammen

die oben dargestellte Erklärung des Bösen ihre vollständige Berichtigung.

Vom Willen als ihrem ursprünglichen Sitze ausgehend, greift die Sünde tief in die menschliche Entwickelung ein, verflicht sich wie ein wucherndes Schlingkraut in alle Richtungen und Verzweigungen derselben, überall hemmend, störend, verwirrend. Kein Gebiet zeigt uns mehr die wahre Ordnung derselben in ungetrübter Gestalt; wie am Willen die Sünde, so haftet am Denken der Irrthum, an der Phantasie die Häßlichkeit, am Gefühl die Unseligkeit und am leiblichen Leben der Schmerz und die Krankheit. Ja, vermöge des innigen dynamischen Zusammenhanges zwischen der Natur und dem Menschen, ihrem Könige, ist von seiner Sünde eine entzweiende, degenerirende Wirkung auch in ihr Gebiet ausgegangen. Wie die sinnliche Natur im Menschen selbst sich mannigfach sträubt, Organ des Geistes zu sein, und erst durch Kampf und Zucht gebändigt werden muß, so versagt ihm auch die äußere Natur die Hörigkeit, zu der sie ursprünglich bestimmt ist, Genes. 1, 26. 28. Das willig dienende Verhältniß derselben zum Menschen ist zwar keineswegs ganz zerstört, sondern in den mannigfaltigsten Spuren noch vorhanden; aber diese Spuren sind ein in tausend Stücke zerrissenes Kleid; mit ihnen sind auf's Räthselhafteste vermischt unzählige Aeußerungen des heftigsten Widerstrebens, der wildesten Empörung; ja, an die Stelle dieses Verhältnisses ist oft das grade entgegengesetzte der Herrschaft der Natur über den Menschen getreten. Nicht bloß wo sie von Eise starrt, sondern auch wo unter dem glühenden Himmel Thier- und Pflanzenwelt in reicher Ueppigkeit und Schönheit sich entfalten, strebt die Natur nicht vergeblich, den Menschen unter ihr Joch zu zwingen; und auch da, wo sie seine Macht anerkennen muß, übt sie doch immer auf's neue an seinen mühsamen Werken wie zum Spiele ihre furchtbare Gewalt, und raubt oft Tausenden zugleich in einem Augen-

blick Besitz und Leben. Aber nicht minder, als in ihrem unmittelbaren Verhältniß zum Menschen, ist die Natur in den Tiefen ihres eignen Lebens erschüttert und in einen Zwiespalt mit sich selbst verwickelt, den die ewige Regel der göttlichen Ordnung zwar überall bewältigt und beherrscht, aber nicht vernichtet. Nachdem in der Sphäre des Geistes das Maß, die sichere Selbstbegrenzung verloren gegangen, so erscheint uns die Produktivität der Naturkräfte ergriffen von einer wilden, phantastischen Richtung, daß in ihren Erzeugnissen das Wüste, Widrige, Gräßliche mit dem Reinen und Schönen sich mischt. Unzählige Ausartungen, Mißgeburten, unförmliche Mißbildungen aller Art zeugen von einer tiefen Alteration der bildenden Naturkräfte, von einem eingedrungenen Princip der Unordnung und Verwirrung, welches besonders der reinen Ausprägung des Gattungstypus in den Einzelwesen entgegenstrebt, in dessen Wirken sich jedoch überall zugleich die unerschütterliche Macht der allgemeinen Naturgesetze bethätigt. Aber das Grauenhafteste in diesem Gebiet ist, worauf wir schon in einem andern Zusammenhange hingewiesen haben, daß mannigfaltige Abbilder der menschlichen Sünde uns im thierischen Leben unverkennbar entgegentreten, und in den verzerrten Gestalten, in den widrigen und entsetzlichen Physiognomien einzelner Thiergattungen verkörpert erscheinen.

Mit Einem Worte: die ganze gegenwärtige Gestalt unsers Seins, wozu eben unser Verhältniß zur Natur wesentlich gehört, ist durch die Sünde so sehr mitbedingt, daß von einer reinen, ungetrübten Entwickelung des menschlichen Lebens auch die Anschauung verloren gegangen. Zwar ist uns diese Anschauung wiedergegeben in dem heiligen Leben Jesu Christi, jedoch nur in Beziehung auf die innerste Sphäre — denn die Wunder gehören nicht hieher; eine solche Macht über die Natur würde der Mensch auch in sündloser Entwickelung nie besessen haben —, und auch hier für unsre Kenntniß nicht

vollständig, sondern nur fragmentarisch. Versuchen wir es ungeachtet dieser Unfähigkeit, uns ein solches Bild des menschlichen Lebens in seinen mannigfaltigen Richtungen und Sphären zu entwerfen, und lassen zu diesem Zweck die Fülle von Sollicitationen zur Kraftanstrengung, von Erregungen der Thätigkeit, von Spannungen des Interesses, wie sie aus der hemmenden, störenden Gewalt des Bösen entspringt, hinweg: so treten nun eben für unsre innere Anschauung keine andere Elemente an die leeren Stellen, und es ist darum nicht zu verwundern, wenn jenes Bild den unmittelbaren Eindruck einer gewissen Einförmigkeit und Unbeweglichkeit auf uns macht. Am stärksten wird dieser Eindruck natürlich bei denen sein, die keine innere Erfahrung von dem Leben in der Gemeinschaft Gottes haben und von den neuen, positiven Interessen, die hier an der Stelle der aus der Selbstsucht stammenden sich geltend machen.

Es ist ferner leicht einzusehen, daß die Sünde, wenn sie einmal im Willen des persönlichen Geschöpfes wirklich wurde, eben in jener göttlich geordneten gegensätzlichen Konstruktion des Weltalls und der einzelnen Weltwesen den nächsten Anknüpfungspunkt für ihr verkehrendes, entzweiendes Wirken finden mußte. Hat der Wille des Menschen sich mit dem göttlichen Willen in Zwiespalt gesetzt, so ist auch in den von jenem innersten Lebenscentrum abhängigen Gebieten der Gegensatz zum Widerspruch fortgegangen. Die Gegensätze, die sich wechselseitig fordern, und in ihrer Vereinigung die wahre Gesundheit und Schönheit des menschlichen Lebens erzeugen, reißen sich von einander los und treten sich feindselig gegenüber, streben sich wechselseitig zu negiren. Darum gehört es eben so sehr zur Regel eines mit der Sünde behafteten Lebens, als es der ursprünglichen Ordnung Gottes fremd ist, daß der Weg zur tiefern, selbstständigern Wahrheit durch Ueberwindung tausendfacher Irrthümer geht, und der Weg zum Frieden durch den Schmerz der

Entzweiung. Darin liegt auch der Schlüssel zu dem Phänomen, daß grade Individualitäten von großartiger Anlage am häufigsten nur durch die heftigsten Schwankungen, durch die traurigsten Verirrungen hindurch den Weg zum Ziele finden. Eben darum, weil es bei ihnen auf eine kühnere und reichere Vereinigung angelegt ist, treten die Elemente der Individualität, namentlich Geist und Sinnlichkeit, stärker auseinander; und oft, während in ihrem Geiste die edelsten Bestrebungen sich regen, während vielleicht selbst in manchen Stunden die Richtung auf das Höchste aus der innersten Tiefe ihres Gemüthes als heiße Sehnsucht mächtig hervorbricht, ringen sie vergeblich, sich von der furchtbaren Gewalt sinnlicher Leidenschaften loszumachen. Himmel und Hölle streiten sich um sie, und in ihrem Herzen und Leben finden sich oft die widersprechendsten Gedanken, Neigungen, Thaten in unmittelbarster Nähe zusammen. Weh ihnen, wenn sie in vermeinter Genialität sich über die ewigen Normen der Sittlichkeit hinwegsetzen und als starke Geister einen besondern Maßstab für ihr Handeln prätendiren; aber wer wollte verkennen, daß ihnen eine schwerere Aufgabe geworden ist, als den einfacher und schwächer organisirten Individualitäten? Und wenn sie diese Aufgabe nicht lösen, wenn ihr Leben aus der Verstrickung in Zwiespalt und Widerspruch aller Art nicht herauskommt, wer unter uns Uebrigen dürfte den ersten Stein auf sie werfen?

Und ist der Gang der Geschichte unsers Geschlechtes im Großen und Ganzen ein anderer? An die Stelle der normalen Entwickelung, die in keinem ihrer Momente von der Einheit mit dem Centrum sich losreißt, ist eine abnorme und excentrische Entwickelung getreten, welche von der göttlichen Weltregierung durch den heftigsten Zwiespalt und die wildeste Verwirrung hindurch zu den ihr gesetzten Zielen geleitet sein wird. Nicht bloß in Gegensätzen, sondern in immer neuen schroffen Einseitigkeiten, die sich wechselseitig hervorrufen, bekämpfen,

zurückdrängen, schreitet die Geschichte vorwärts. Die Gegenwart erbaut sich gewöhnlich eben so sehr auf den Trümmern, als auf den Grundpfeilern der nächsten Vergangenheit. Kein Zeitalter hat ein Bewußtsein, wie viel lebendige, schwellende Keime, von der vorigen Generation gesät, es vernachlässigt und zertritt, um andere mit einseitiger Vorliebe zu pflegen und zu entwickeln; kein Zeitalter ist vollkommen gerecht gegen alle seine Vorgänger. Und wollte irgend eine Zeit, um jedes Extrem ganz sicher zu vermeiden, sich in ein allgemeines Billigkeitssystem, in eine Alles ausgleichende Vermittelungstheorie retten, so wäre das doch nur ein neues Extrem, womit sie nicht nur ihren eignen Beruf verabsäumen, sondern auch gegen mehrere der frühern Zeitalter entschieden ungerecht werden würde.

Zwar geht seit der Erscheinung des Christenthums ein mächtiger, segnender Strom in der Mitte der Weltgeschichte, und bewahrt sie nach dem Untergange der alten Welt vor abermaligem Versinken in wüste, chaotische Verwirrung. In ihm ist den historischen Völkern ein starkes Band der Einheit im Zusammenstoßen widerstrebender Elemente, ein unerschöpflicher Quell der Wiedergeburt für die kranken und ersterbenden Zeiten gegeben. Wie einst die Ordnung der Natur unter göttliche Bürgschaft gestellt worden ist durch die Verheißung nach der Sündflut: So lange die Erde stehet, soll nicht aufhören Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht: so leistet für die unzerstörbare Ordnung der Geschichte göttliche Gewähr das Wort des Herrn: Die Pforten der Unterwelt sollen meine Kirche nicht überwältigen,*) vergl. Matth. 24, 35. 28, 20. und besonders Matth. 13, 33. An letzterer Stelle wird es ausdrücklich als die Bestimmung des Christen-

*) Ein Gedanke, den die Anthropologie von Steffens B. 1, S. 350. f. ausspricht, und durch tiefe Blicke in die ordnenden Principien der Natur und der Geschichte erläutert.

thums ausgesprochen, als ein göttliches Ferment die Masse des menschlichen Lebens allmälig ganz zu durchsäuern. Aber so lange dieser Durchdringungsproceß selbst in dem geschichtlichen Gebiet des Christenthums noch so weit entfernt ist von seinem Ziele, als bisher, so lange kann jene Ordnung sich immer noch nur in der Unordnung behaupten, so lange bewegt sich auch hier die Geschichte in starken Oscillationen fort. Energische Gegenwirkungen gegen eine einseitige Richtung entgehen nur sehr schwer der Gefahr, selbst wieder in eine andre Einseitigkeit umzuschlagen, und aus den Heilmitteln für die Krankheit entwickelt sich gewöhnlich ein neues Gift.

Das Alles aber hat seinen Grund in der Sünde, welche den Gang der menschlichen Entwickelung bis in seine innerste Tiefe erschüttert und in schwankende Bewegung versetzt hat. Auf dieser Erschütterung beruht es, daß sogar geschichtliche Erscheinungen, die in letzter Beziehung selbst aus der Sünde stammen, als beschränkende Gegenwirkungen gegen andre Richtungen der Sünde heilsam werden können. So ist allerdings der Krieg, wie oben behauptet wurde, häufig eine wahre Wohlthat für das Leben der Völker. Aber aus welchem Grunde? Sie können allzulange Ruhe nicht ertragen, weil sie in den Individuen den Hang entwickelt, in kleinlicher Selbstsucht und spießbürgerlicher Gesinnung zu verkümmern und zu vertrocknen, weil sie ihre Abhängigkeit vom irdischen Besitz durch den Wahn der Unerschütterlichkeit desselben steigert und befestigt. Muß ihnen dann der Krieg den Unbestand alles Irdischen predigen, so bedürfen sie solcher handgreiflichen Predigt doch eben nur, weil die Sünde sie an das Irdische fesselt. Aber wenn der Krieg selbst seinen allgemeinen Ursprung in der Sünde hat,*) so ist es freilich zwie-

*) Seinen allgemeinen Ursprung; denn im einzelnen Falle kann, wie einmal die Verhältnisse der Nationen sich gestaltet haben, allerdings

fach begreiflich, daß er, das eine Unkraut niedertretend, ein andres, sittliche Verwilderung und Zügellosigkeit, reichlich sät. —

Was nun das Verhältniß der Sünde und ihrer Wirkungen zur Kunst betrifft, namentlich zur Poesie — denn nur von dieser kann wohl dergleichen behauptet werden —, so zeigt sich uns hier das Wahre in der Vorstellung, daß bei gänzlicher Ausschließung des innern Zwiespaltes im menschlichen Leben aus ihrem Gebiet ihre Darstellungen alles kräftig individuelle Gepräge einbüßen, und einer bleichen, schattenhaften Idealität, einer interesselosen Einfachheit verfallen würden. Allerdings ist grade das ihre schönste und würdigste Aufgabe, in der Verwirrung unsers Daseins die Fäden einer geheimen Ordnung aufzuzeigen. Zwar dieß können wir nimmermehr zugeben, daß die reale Möglichkeit einer lebendigen Entwickelung und individuellen Gestaltung der Poesie durch den ethischen Zwiespalt bedingt sei; denn dieß beruht offenbar auf der irrigen Vorstellung, als entbehre ein durch die Sünde ungestörtes Leben aller Impulse zur Bewegung, aller Spannung der Gegensätze, als verschwände alle Theilnahme an den rein menschlichen Verhältnissen, an den Leiden und Freuden der Erde in demselben Maße, in welchem das Princip eines göttlichen Lebens seine Herrschaft ausbreite. Wenn ein Gemüth von der irdischen, weltlichen Seite unsers Daseins, von der unendlichen Mannigfaltigkeit ihres Inhalts sich gleichgültig oder schmähend und verdammend abwendet, wenn es von den bedeutendsten Erscheinungen, von den tiefsten Bewegungen in diesem Gebiet unberührt bleibt: so wird das ja, und gewiß mit Recht, keineswegs als eine höhere Stärke und Vollkommenheit der frommen Liebe zu Gott betrachtet, sondern, sofern es nicht vornehmlich auf einer natürlichen Schranke der Individualität beruht, als eine Verirrung in den schwärmerisch mön-

ein Krieg entstehen ohne eine bestimmte Verschuldung, Ungerechtigkeit u. dgl., von der einen oder andern Seite.

chischen Charakter der Frömmigkeit. Dabei ist übrigens auch durchaus nicht zu übersehen, daß, wie früher gezeigt wurde, der Begriff der Sündlosigkeit nicht identisch ist mit dem der sittlichen Vollkomenheit, der unumschränkten Herrschaft der Liebe. Sind demnach der epischen und dramatischen Poesie Konflikte und Verwickelungen der einzelnen Persönlichkeiten und ihrer Sphären allerdings unentbehrlich, so ist ja deren Möglichkeit auch in einer sündlosen Entwickelung des menschlichen Geschlechtes keineswegs schlechterdings ausgeschlossen. — Indessen tragen wir auch gar kein Bedenken, anzuerkennen, daß die Poesie, nachdem einmal der große Zwiespalt in unserm Dasein hervorgetreten und in alle Gebiete desselben störend, entzweiend, die tiefsten Schmerzen und die verhängnißvollsten Verwickelungen erzeugend, eingedrungen ist, nicht anders kann, als ihn und seine Wirkungen mit aufnehmen in den Kreis ihrer Darstellungen. Es versteht sich dabei von selbst, daß ihre Aufgabe nicht diese sein kann, den Zwiespalt als solchen und um seiner selbst willen, sondern nur die, ihn zugleich mit seiner Versöhnung darzustellen; so wenig wir übrigens behaupten dürfen, daß von der neuern Poesie dieser Forderung im Sinne des Christenthums, in welchem allein die wahre Versöhnung auch für die Kunst gegeben ist, schon auf durchgreifende Weise Genüge geleistet worden sei.

Eine andere Ansicht von der Bestimmung der Poesie spricht einer unsrer trefflichsten Dichter, Fr. Rückert, in einem sinnreichen Gedicht aus, welches zu sehr hieher gehört, als daß wir uns nicht gestatten sollten, wenigstens den Anfang mitzutheilen.

Wenn du das dicke Buch durchblätterst der Geschichte,
Du findest wiederholt auf jedem Blatt Berichte
Von widerwärt'gem Kampf und gräulichem Verrath,
Und selbst auf dunkelm Grund steht jede lichte That.
Und auch des Dichters Kunst, die sich die freie nennt,

Doch knechtisch hinterdrein nur der Geschichte rennt,
Weiß auch nichts Besseres zu unserem Ergötzen,
Als nächtliches Geschick und blutiges Entsetzen;
Als sei von Gottes Welt nur dieses vorzuzeigen,
Was man eh sollt' aus ihr vertilgen durch Verschweigen *).

Es kann uns nicht in den Sinn kommen, eine Poesie, die sich eigensinnig nur in die finstern Abgründe des menschlichen Daseins vertieft, theologisch zu vertreten; aber ein solches Verschweigen und Verhüllen derselben mag dem stillen, in sich zurückgezogenen Sinnen des Brahmanen wohl anstehen; einer tiefern und kräftigern Entfaltung der Poesie könnte es nichts weniger als förderlich sein. Wie sollte es dabei je zu Dichtungen kommen, vor denen uns zu Muthe wird, wie Göthe vor Shakspeares Dramen, als wenn der Sturm die Blätter der Weltgeschichte aufrollte? Nachdem einmal die Sünde in das menschliche Leben eingetreten, ist das Wissen um sie und ihre Bedeutung mit den innersten Interessen desselben unauflöslich verflochten; alle andern Räthsel unsers Daseins drängen sich in dieß eine zusammen — wohl mag des Dichters Kunst „ergötzen", aber die Tiefen unsrer eignen Brust vermag sie uns nicht aufzuschließen, wenn sie von dem Zwiespalt des Menschen mit sich selbst schweigen will. Und wenn einer der ersten Dichter aller Zeiten das Paradies zum Gegenstande eines großen, gestaltenvollen, nirgends ermüdenden Gedichts gemacht hat, so konnte ihm dieß allerdings nur dadurch gelingen, daß er uns in der Harmonie überall den Zwiespalt als überwundenen im Bewußtsein erhält. — So für unsern gegenwärtigen Standpunkt; für die Vollendeten selbst kann es ein besonderes, von der Wirklichkeit unterschiedenes Gebiet poetischer Darstellung nicht mehr geben, weil ihnen dann die Wirklichkeit selbst höchste Poesie geworden ist, reinste Entfaltung und lebendig harmonische Vereinigung der Eigen-

*) Die Weisheit des Brahmanen, B. 1. S. 85.

thümlichkeiten in ihren nun vollkommen realisirten Urgestalten, wie sie von Ewigkeit im göttlichen Denken enthalten sind. Denn an dem Wesen des Eigenthümlichen haftet so wenig die Sünde, daß vielmehr, wie Steffens besonders in den Karikaturen des Heiligsten trefflich entwickelt, die Sünde grade das ist, was die Eigenthümlichkeit trübt und entstellt, was die Offenbarung ihrer Urgestalt im irdischen Leben hemmt. Die Heiligung zerstört nicht das Eigenthümliche, sondern bestätigt und verklärt es, und Niemand braucht sich zu fürchten, daß er sofort seine Eigenthümlichkeit einbüßen würde, wenn die Sünde keinen Theil mehr an ihm hätte. —

Zu einer ausdrücklichen Protestation fordert uns noch die besondere Wendung auf, welche die hier beleuchtete Erklärungsart des Bösen am Schlusse der oben gegebenen Darstellung nimmt. Gedrängt von den tausendfachen Erscheinungen im menschlichen Leben, in denen eine so furchtbare Gewalt der Sünde über dasselbe sich offenbart, daß Niemandem mehr einfallen kann, sie in solchen Zuständen für ein bloßes Reizmittel zur kräftigen Entfaltung der Individualität auszugeben, pflegt diese Theorie sich in letzter Instanz von dem Einzelnen auf das Ganze zurückzuziehen. Die dunkeln Schatten der Sünde, welche über einem Theile des menschlichen Geschlechtes ausgebreitet liegen, müssen durch den Gegensatz gegen das Licht der Tugend, in welchem nun der andere Theil desto heller strahlt, zur Verherrlichung des Ganzen dienen. Dasselbe Thema ist auch von andern Standpunkten als dem oben dargestellten aus, natürlich durch die Verschiedenheit dieser Standpunkte mannigfach modificirt, behandelt worden, besonders von optimistischen und prädestinationischen Theorien: was Augustinus in seinen Büchern de ordine und de libero arbitrio *), Leibnitz an mehrern Stellen

*) De ordine lib. I. c. 7. De. lib arb. lib. III, c. 9. Augustin behandelt in diesen frühern Schriften den Gegensatz zwischen Frommen

der Theodicee *) und Schleiermacher in den Reden über Religion **), so wie später in der Abhandlung über die Erwählungslehre ***) über die Bedeutung des Bösen im Ganzen der göttlichen Weltordnung entwickeln, ist zum Theil damit identisch, zum Theil streift es doch nahe daran an. Auch auf Schriftstellen, die diese Ansicht enthalten sollen, hat man sich zuweilen berufen, besonders auf Joh. 9, 3. 1 Kor. 11, 19. 2 Tim. 2, 20.

Um uns vor allen Dingen über diese Aussprüche des göttlichen Wortes zu verständigen, so will der Apostel an der letztern Stelle das Vorhandensein der Sünde keineswegs erklären, sondern von der Macht derselben im menschlichen Geschlecht als einem Faktum ausgehend, vergleicht er die äußere Kirche mit einem großen Hause, welches außer Gefäßen der Ehre auch Gefäße der Unehre enthalte. Das dieß zur wahren Ordnung gehöre, sagt er mit keinem Wort; seine Aussage ist rein thatsächlich. Ja, wenn er in dem unmittelbar folgenden 21sten V., daß Jemand ein Gefäß der Ehre werde, als durch sein selbstthätiges Verhalten bedingt darstellt, wie sollte er da wohl

und Gottlosen, Seligen und Verdammten aus dem Gesichtspunkte der göttlichen Ordnung öfters ganz wie den Unterschied höherer und niederer Naturgattungen, was mit seiner früher bemerkten Neigung zu einer quantitativen Auffassung des Gegensatzes von gut und böse zusammenhängt.

*) Z. B. Th. 2, §. 119. 122. 123. 128. Merkwürdig ist besonders die Aeußerung §. 123: puisque ces maux (le péché et le malheur) devoient exister, il falloit bien, qu'il y eut quelques uns, qui y fussent sujets, et nous sommes ces quelques uns; wodurch dann wieder ein anderer Ausspruch verständlich wird, §. 122: si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela (avec cet ordre de l'univers) il lui appartenoit de l'être.

**) Dritte Ausg. S. 126. 130. f. Es ist hier besonders die Vermischung des sittlichen Gegensatzes mit den natürlichen Unterschieden der Eigenthümlichkeiten zu beachten.

***) Theologische Zeitschrift, H. 1, S. 80. 81.

den letzten Grund für die entgegengesetzte Beschaffenheit in einer göttlichen Ordnung gesucht haben, und nicht vielmehr in dem Willen der so Beschaffenen selbst? An der erstern Stelle dagegen, 1 Kor. 11, 19., erklärt es Paulus allerdings für göttliche Ordnung (δεῖ), daß der innere Zwiespalt in der Gemeinde (σχίσματα, V. 18.) in entschiedener Spaltung und Parteiung (αἱρέσεις V. 19, wo das steigernde καὶ wohl zu beachten ist) hervortrete, damit die ächten Christen als solche, in ihrem Unterschiede von den unächten, offenbar würden. Allein dabei ist ja das innere Vorhandensein des Zwiespaltes schon vorausgesetzt; daß aber dieses in der göttlichen Ordnung begründet sei, damit im Gegensatze gegen die Bösen die Guten offenbar würden, das lehrt der Apostel weder hier, noch sonst irgendwo, sondern in dieser Beziehung gilt das Wort des Herrn, Matth. 13, 39 *). Joh. 9, 3. endlich ist gar nicht vom Bösen, sondern nur vom Uebel die Rede.

Was aber den innern Grund der Ansicht betrifft, daß die göttliche Weltordnung einen Theil des menschlichen Geschlechts dem sittlichen Verderben Preis gegeben, damit der andere Theil oder, wenn man will, auch Gott selbst sich einer höhern, kühnern Harmonie des Ganzen erfreue, so giebt es wohl kaum eine schwerere Verletzung der Würde, welche Gott dem Menschen verliehen, indem er ihn über alle Naturwesen zur Persönlichkeit und damit zu seiner Ebenbildlichkeit erhoben. Im Vergleich damit ist das Sklaven- und Helotenthum der Alten ein mildes und liberales Institut, und die Rechtfertigung desselben als einer

*) Daß σκάνδαλα kommen, wird nur auf eine ἀνάγκη Matth. 18, 7. (auf ein ἀνένδεκτόν ἐστι τοῦ μὴ ἐλθεῖν, Luk. 17, 1.), begründet in der einmal vorhandenen Macht der Sünde im menschlichen Geschlecht — οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων —, zurückgeführt; dagegen daß die latente Sünde entschieden hervortritt, und eine bestimmte Gestalt gewinnt, das ist unter gewissen Bedingungen, nach der obigen Stelle, ein δεῖν. Vgl. zu d. St. Rückerts Kommentar zum ersten Br. an die Korinther.

nothwendigen Folie für das Freiheitsbewußtsein des Bürgers ein humaner Gedanke; denn hier wird der Mensch doch nur in seinen irdischen und relativen Beziehungen als Sache und Mittel statt als Person und Selbstzweck behandelt, dort aber in seiner ewigen und absoluten Beziehung auf Gott. Eben die Persönlichkeit ist es, durch welche Gott den Menschen in diese absolute Beziehung zu sich selbst gesetzt hat, und vermöge deren er keinen Einzelnen dem Ganzen aufopfert, sondern Jedem seine erlösende Liebe ganz zuwendet, um ihn in seine Gemeinschaft zu ziehen.

Am unvereinbarsten ist mit dieser Würde der persönlichen Kreaturen und mit der unerschöpflichen Fülle und höchsten Wahrheit der Liebe Gottes, in welcher jene Würde gegründet ist, die Ansicht, zu welcher Bezas einseitige Verstandeskonsequenz in dem Mümpelgartschen Religionsgespräch sich hinauftrieb. Nach ihr dürfte die Sünde und deren Macht in der Welt nicht fehlen, weil der ganz dualistisch vorgestellte Gegensatz der beiden göttlichen Eigenschaften, der Strafgerechtigkeit einerseits (judicium) und der Barmherzigkeit andrerseits (misericordia), Objekte forderte, an denen er sich offenbare *). Wenn es nächst Christi eignem Wort besonders der Apostel Paulus ist, dem wir die Erkenntniß verdanken, wie werthgeachtet der Mensch auch als Einzelner vor Gottes Augen ist, und wie er seinem treuen Schöpfer durchaus nicht ein bloßes Mittel sein kann, um seine Eigenschaften zu offenbaren: so würde uns in dieser Ueberzeugung eine scheinbar widersprechende Aeußerung des Paulus, wie Röm. 9, 21., selbst dann nicht irre machen, wenn es keine genügende Auflösung dieses Widerspruches gäbe **). Denn es sind ja nicht bloß einzelne

*) Der Keim dieser Bezaschen Theorie findet sich schon in dem scharfsinnigen antimanichäischen Dialog: de causa et ortu malorum. Quorum enim, heißt es hier, miseratus fuisset, cum non essent, qui peccarent? Qui bonus esse queat, cum nemo malus esset, qui ea Dei bonitate opus haberet?

**) Diese Auflösung liegt hauptsächlich darin, daß Paulus hier

Stellen der h. Schrift — wie etwa Luk. 15, 7. Matth. 18, 14. Röm. 14, 15. 1 Kor. 8, 11. —, durch welche diese unendliche Bedeutung der Persönlichkeit verbürgt wird, sondern die Anerkennung dieser Bedeutung gehört zu den tiefsten Wurzeln des Christenthums, deren Kraft das Ganze durchdringt. Daraus entspringen die ethischen Grundanschauungen desselben, durch deren Macht es für die geschichtliche Gestalt der Welt ein umbildendes Princip geworden ist, aus Ehe, Familie, Staat in fortschreitender Entwickelung Alles tilgend, was mit der Anerkennung des unendlichen Werthes des menschlichen Individuums in Widerspruch steht.

Wir eignen uns zum Schlusse dieser Behauptung ein treffendes Wort von Nitzsch an: „der dogmatische Satz: das Gute bedarf des Bösen zu seiner Verherrlichung, ist nicht minder verwerflich, als der ethische Grundsatz: laßt uns Böses thun, damit Gutes daraus werde, oder: ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ. Röm. 6, 1." — *) was um so wahrer ist, je weniger es gegen diesen ethischen Grundsatz einen ausreichenden Schutz giebt, so lange jener dogmatische Satz festgehalten wird.

wie in dem ganzen Kapitel das menschliche Geschlecht, aus welchem Gott die Macht hat, eben sowohl Gefäße der Unehre, wie der Ehre zu bilden, überall als ein schon mit Sünde und Schuld behaftetes im Auge hat. Halten wir nur dieses recht fest, so wird auch durch die schärfste Fassung der schwierigen Ausdrücke dieses Verses und Kapitels wenigstens der Satz nicht wankend gemacht, daß der letzte Grund für das Vorhandensein der Sünde in der persönlichen Kreatur nirgendwo anders liegt, als in ihr selbst. Dazu kommt aber das Zweite, das P. hier gar nicht das wirkliche Verfahren Gottes mit dem sündigen Menschen auseinandersetzt, sondern nur, wie er verfahren könnte, ohne irgend einen Rechtsanspruch zu verletzen. Vgl. Nitzsch System der christl. Lehre, S. 253. f. (dritte Aufl.)

*) A. a. O. S. 190.

Fünftes Kapitel.

Ableitung des Bösen aus dem Grunde der Existenz Gottes.

Wir kommen nunmehr in unserm Stufengange, der uns immer energischere Auffassungen des Gegensatzes von gut und böse enthüllt, zu der in Schellings Abhandlung von der Freiheit*) entwickelten Theorie des Bösen, welche das Eigenthümliche hat, daß sie auf den Boden pantheistischer Grundansicht Elemente eines modifizirten Dualismus pflanzt, um eben durch diese Vereinigung den Kreis des bloßen Pantheismus zu durchbrechen, und sowohl den Begriff der Persönlichkeit Gottes, als auch den des Unterschiedes der Kreatur von Gott philosophisch zu begründen. Es ist dieß nicht in verkleinernder Absicht gegen ein Werk gesagt, dem an Tiefe und unerschöpflichem Reichthum der Gedanken, an Adel und Macht der Darstellung nur sehr Weniges in der gesammten philosophischen Litteratur gleichkommt, gegen ein Werk, welches uns schon die höchste Achtung abzwingen würde, wenn es auch nur das eine Verdienst hätte, daß es zu einer Zeit, wo die flachsten Ansichten von der Sünde allgemein herrschten, und selbst die Anregungen, die Kant durch seine Hypothese eines radikalen Bösen zu einer

*) Philosoph. Schriften, B. 1, S. 399—511.

gründlichern Behandlung des Problems gegeben, so gut wie vergessen waren, mit eindringendem Ernst die dunkeln Tiefen des Bösen im menschlichen Herzen enthüllte; fern sei es von uns, zu den mancherlei seltsamen Mißdeutungen und unwürdigen Angriffen, welche diese Abhandlung in der philosophischen und theologischen Welt schon erfahren hat, etwa noch die Beschuldigung synkretistischer Vermischung heterogener Standpunkte hinzuzufügen. Vielmehr ist das oben Gesagte nur so zu verstehen, daß *Schellings* Ansicht, von einem einigen ursprünglichen Kerne ausgehend, von selbst in jene vermittelnde Stellung tritt, doch, wie wir gleich sehen werden, mit entschiedenem Uebergewicht nach der Seite des Dualismus hin.

Die wesentlichsten Momente der Ansicht in Beziehung auf unsre Frage sind folgende: *Schelling* unterscheidet von Gott, als *existirendem* betrachtet, den *Grund seiner Existenz*. Dieß ist ihm aber nicht ein bloßer abgezogener Begriff, wie in der gewöhnlichen Erklärung der göttlichen Aseität, sondern ein von Gott, dem actu existirenden, unterschiedenes Wesen, die *Natur in Gott*. Wenn der Grund, als Princip der Selbstheit, Alles zu *particularisiren* strebt, so ist es dagegen der Wille des idealen Principes, Gottes selbst, Alles zu *universalisiren*. Aber beide Principien sind *in Gott* unzertrennlich Eins; Gott hat den Grund seiner Existenz nicht außer sich, sondern in sich. Wie in allen geschaffenen Wesen diese beiden Principien sich auf bestimmte Weise verbinden, so erscheinen sie im Menschen in ihrer größten Tiefe und damit in einer höhern Einheit, als in irgend einer andern uns sichtbaren Kreatur. Hier aber ist das Band beider Principien ein *zertrennliches*; der Wille der Egoität, der im Grunde zu bleiben bestimmt ist, vermag sich für sich geltend zu machen, und sich als herrschender an die Stelle des Willens der Universalität zu setzen. Dieses aber, nicht daß ein Wille der Egoität *ist*, sondern daß er, statt

Basis zu sein, die Herrschaft sich anmaßt, ist das Böse. Eben so ist nicht das intelligente Princip an sich das Gute, sondern nur sofern es mit Selbstsucht verbunden ist, und diese sich als Basis unterordnet. Mithin kommt dem Menschen ein Vermögen des Guten und des Bösen zu — die Freiheit*). Andrerseits kann ein Vermögen zum Bösen, die nothwendige Voraussetzung der Wirklichkeit des Bösen, von dem Gott, welcher lautre Güte ist, nicht abgeleitet werden, sondern insofern die Freiheit ein solches ist, muß sie eine von Gott selbst unabhängige Wurzel haben, also aus dem Grunde stammen.

Wir müssen anerkennen, daß, wenn einmal ein solches positives Vermögen zum Bösen wie zum Guten als ursprüngliche Eigenschaft des Menschen aufgezeigt ist, das Wirklichwerden des Bösen zu erklären keine großen Schwierigkeiten mehr hat. Ein solches Vermögen, welches nur dadurch ist, daß in ihm schon ursprünglich entgegengesetzte Richtungen angelegt sind, muß aus seinem Potenzzustande heraustreten und sich offenbaren; und wenn es sich offenbart, so ist ihm die Richtung auf das Böse nicht minder wesentlich, als die auf das Gute. Aber auch Gott selbst kann als Geist und Liebe nicht anders offenbar werden, als durch die wirkliche Zertrennung der Principien in der Kreatur und durch

*) Diese wenigen und dürftigen Züge sind natürlich nicht bestimmt, ein Bild von dem Zusammenhange des Ganzen zu geben, sondern nur den damit bekannten Lesern die Hauptpunkte desselben in die Erinnerung zurückzurufen, die damit unbekannten aber zum Nachlesen der weitern Ausführung und Begründung in der Abhandlung selbst zu veranlassen. — Eine interessante Vergleichung bieten bei Plato besonders die beiden Stellen Timaeus c. 29. 30. und Politicus p. 280. 281. vol. IV., ed. Bekker dar. An letzterer Stelle heißt es: *τούτων* (des allmäligen Nachlassens der Ordnung) *αὐτῷ* (*τῷ κόσμῳ*) *τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφίκεσθαι. παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτηται· παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζώοις ἐναπεργάζεται.*

deren Ueberwindung*). — Ferner läßt es sich auf diesem Standpunkte wohl begreifen, daß, wenn ein solcher Grund in Gott ist, wie ihn die Abhandlung darstellt, und wenn alles kreatürliche Leben, auch das des Menschen, in diesem Grunde seinen Ursprung hat, diese Dualität des göttlichen Wesens im Menschen als ein positives Vermögen des Guten und des Bösen, als eine ursprüngliche Unentschiedenheit zwischen harmonischer Einigung und zwischen Zertrennung und Umkehrung der Principien, oder vielmehr als eine reale Anlage zu Beidem, als eine keimende Richtung auf Beides hervorbrechen wird. Die ganze Schwierigkeit dieser Lehre vom Ursprung des Bösen koncentrirt sich also, wie schon Bockshammer richtig erkannt hat**), vornehmlich auf Einem Punkte, in dem Begriffe, den Schelling von dem Grunde der Existenz Gottes und dessen Verhältnisse zu Gott selbst, dem actu existirenden, dem offenbaren, aufstellt.

Und von diesem Begriffe müssen wir allerdings behaupten, daß er den Dualismus eben so wenig wirklich überwindet, als Jakob Böhmes tiefsinnige Entwickelungen in seiner Schrift von den drei Principien. Zwar behauptet Schelling, um sich gegen diesen Vorwurf zu schützen, ausdrücklich die unzertrennliche Einheit der Principien in Gott. Aber die Durchführung im Besondern zeigt uns nichts weniger als diese Einheit, sondern überall Entzweiung und Zertrennung. Dem Grunde wird nicht allein ein Fürsichwirken in der Schöpfung der Natur und in der ältern Geschichte des Menschengeschlechtes, Unabhängigkeit von dem idealen Princip in Gott, ja, ein von dem Willen der Liebe verschiedener Wille zugeschrieben, sondern er wird auch als ein dem existirenden Gott widerstrebendes, gegen seine Offenbarung in Einheit und Ordnung reagirendes Princip dargestellt, wenn gleich

*) A. a. O. S. 438. 452.

**) Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 57.

diese Reaktion der sich offenbarenden Liebe nur zu ihrer Verherrlichung dienen muß*). Ja, was ist die ganze Geschichte der Natur und des Geistes Anders, als der große Kampf zwischen Gott und dem Grunde, die fortschreitende Bewältigung des Grundes, in welcher sein Fürsichwirken aufgehoben und er, als unterworfene Basis des offenbaren Gottes, ganz auf den Potenzzustand zurückgeführt wird**)? Aber noch deutlicher tritt das dualistische Gepräge der Theorie hervor, wenn wir diese Vorstellung von dem Ende des Zwiespaltes fester in's Auge fassen. Wo doch ist die Bürgschaft für diesen Ausgang des Kampfes und somit für ein dereinstiges Aufhören des Bösen als wirksamer Macht? Sie kann kaum wo anders liegen, als in der höchsten Einheit, welche über beiden Principien steht.

An einer solchen fehlt es nicht gänzlich, und es ist schwer zu begreifen, wie Solger der Abhandlung vorwerfen konnte, sie schließe mit der Aufstellung von zwei völlig getrennten und einander gar nicht mehr berührenden Mittelpunkten***). Allein wie abstrakt ist diese höchste Einheit! — ein Urgrund oder Ungrund, der kein anderes Prädikat hat, als das der Prädikatlosigkeit, der absoluten Indifferenz†). War der Grund die ahnungsvolle, an verhüllten Gestalten reiche Nacht, aus welcher das Licht geboren wird, so ist dieser Ungrund die Urnacht, in welcher alle und jede Bestimmungen verschwinden. Diese inhaltsleere Indifferenz, welche gegen den Gegensatz des Guten und des Bösen selbst gleichgültig ist, scheint wenig geeignet, die verlangte Bürgschaft für die endliche Vernichtung der Macht des Bösen, so wie für die gänzliche Unterwerfung des Grundes zu leisten.

*) A. a. O. S. 454. 458. f. 462. 484. 494. 499.

**) A. a. O. S. 457. f. 495. 500.

***) Solgers nachgelassene Schriften, herausg. von Tieck und v. Raumer, B. 1, S. 511.

†) A. a. O. S. 497. 498.

Und wenn Schelling diese höchste Einheit, welche als uranfängliche Indifferenz der Ungrund war, als Resultat des absoluten Processes betrachtet, die Liebe nennt, so ist eben so wenig einzusehen, wie dieser prädikatlose Ungrund, der „nichts Anders ist, als das Nichtsein aller Gegensätze", sich zur Liebe zu potenziren vermag, da wir in ihm vergeblich irgend einen Impuls zu jenem Processe, irgend einen Drang etwas zu werden suchen, als es von der andern Seite dunkel bleibt, wie das Verhältniß zwischen dem existirenden Gott und dem Grunde seiner Existenz, der unablässig sich selbst in wüstem, chaotischem Wirken zu aktualisiren und die Offenbarung des idealen Principes zu hemmen sucht, als Liebe bezeichnet werden kann. Ja, es steht dieß auch in gradem Widerstreit mit dem Ausspruch, „daß Liebe da nicht ist, wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen"*). Denn Gott bedarf des Grundes zu seiner Existenz; er würde sich selbst aufheben, wenn er den Grund und dessen Willen aufheben wollte.**)

Erwägen wir dieß zwiefache Verhältniß zwischen dem actu existirenden Gott und dem Grunde, wie es uns hier entgegentritt, einerseits die wesentliche und unzertrennliche Einheit, durch welche die Abhandlung sich vom Dualismus zu scheiden bestrebt ist, andrerseits die unaufhörliche Reaktion des Grundes gegen Gott, welche die Bedingung alles Werdens und Lebens sein soll, so giebt uns dieß, weit entfernt, die Entzweiung dadurch zu heben, daß sie unmittelbar in das einige Wesen Gottes versetzt wird, vielmehr die Vorstellung eines Zwiespaltes von tiefster und verzehrendster Intensität. Denn die Sonderung des im Innersten Entzweiten ist die Bedingung wenigstens eines negativen Friedens, oft auch der erste Schritt zur Wiedervereinigung; ein Zwiespalt aber zwischen unzertrennlich Verbundenem muß,

*) A. a. O. S. 499. **) A. a. O. S. 454. 492.

so lange er nicht gelöst ist, nur um so zerstörender in die innerste Tiefe eindringen. Und hier leuchtet zugleich ein, wie nach dieser Lehre Gott nicht bloß, im Widerspruch mit seiner Absolutheit, ein Werden, eine Entwickelung, eine Geschichte, analog der menschlichen, zukommt, sondern wie er auch einem tragischen Verhängniß unterworfen ist in seiner Selbstentfaltung, indem er den reagirenden dunkeln Grund weder aufzuheben, noch sich von ihm zu scheiden vermag. Und wenn die Liebe eben erst vermittelst dieser Reaktion offenbar werden soll, so bliebe es immer, wäre auch der Begriff dieser Liebe und seine Stellung in diesem Zusammenhange gerechtfertigt, ein tragisches Verhängniß, daß die ewige Liebe ihr Wesen nicht anders soll offenbaren können, als durch den Widerstreit.

Und dieses Verhängniß erscheint um so düsterer, je weniger einzusehen ist, wie dieser Widerstreit des Grundes gegen den sich offenbarenden Gott des Lichtes und der Liebe jemals wirklich aufgehoben werden soll. Zwar sagt uns Schelling ausdrücklich, daß das Böse enden, daß es von dem Guten ausgestoßen und als gänzliche Unrealität erklärt werden soll, daß es in der endlichen Vollendung auf den Potenzzustand reducirt werde, womit es aufhöre, böse zu sein, und der Liebe und Heiligkeit Gottes zu widersprechen.*) Allein wie verträgt sich dieß mit den Grundgedanken der Abhandlung, daß das göttliche Leben in der fortschreitenden Bewältigung und Unterwerfung des Grundes und seines widerstrebenden Wirkens bestehe, daß nur im Werden das Sein sich empfindlich werde, daß Gott, indem er sich durch Gegensätze verwirkliche, sich dem Werden unterworfen habe**)? Hieraus scheint doch sicher zu folgen, daß, wenn jemals die Bewältigung des Grundes eine schlechthin vollendete und hiermit das Böse ein aufgehobenes sein soll, eben

*) A. a. O. S. 495. 496. **) A. a. O. S. 493.

damit das Leben Gottes in einem starren, todten, sich selbst unempfindlichen Sein untergegangen sein würde. Wir leugnen nicht, daß hier eine Vermittelung möglich ist, wiewohl immer nicht ohne eine bedeutende Modifikation jener Grundgedanken; aber in der Abhandlung von der Freiheit ist eine solche Vermittelung nicht gegeben, eben so wenig in dem Denkmal Jacobis. Halten wir aber jene Grundgedanken so fest, wie sie vorliegen, ist wirklich das Leben Gottes an ein Werden, an eine fortschreitende Bewältigung des Grundes geknüpft, so ist einem tiefen Widerspruche nicht zu entgehen. Denn die göttliche Bewältigung des Grundes strebt ihrem Begriffe nach dahin, daß es zu einem Zustande komme, worin der Grund vollkommen unterworfen ist; aber eben so sehr muß sie vor diesem Ziele zurückfliehen, weil, so wie sie es erreicht hätte, das göttliche Leben und mit ihm zugleich das Leben aller Weltwesen vom Tode eines unbeweglichen Seins verschlungen würde.

Es finden sich übrigens in der Abhandlung selbst Bestimmungen, welche, wenn wir uns ihnen anvertrauen, die Macht besitzen, den dunkeln Grund schon ursprünglich in lauter Licht und Klarheit zu verwandeln. Gott hat, im Unterschiede von der Kreatur, den Grund seines Seins in sich selbst — das enthält nicht bloß den negativen Gedanken, daß dieser Grund nicht in einem von ihm selbst verschiedenen Wesen ruht, sondern auch den positiven, daß das Wesen Gottes mit allen seinen Bestimmungen zugleich seine eigne That ist, daß keine Natur in ihm ist, die für seinen Willen ein Jenseitiges, Gegebenes wäre, keine vom Wollen undurchdrungene Realität*); und eben darin besteht die Absolutheit der göttlichen Freiheit. Schel-

*) Es versteht sich von selbst, daß dieß nicht als ein zeitliches Vorangehen des Wollens vor dem Sein gedacht werden darf — eine offenbar widersinnige Vorstellung! —, sondern nur als ein ewiges Verhältniß, worin Alles mit Einem Schlage ist.

ling selbst sagt: Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen. Wollen ist Ursein*). Allein dann ist Gott sich selbst in seinem Wesen und Grunde vollkommnes Licht und ungetrübte Klarheit, und der dunkle Grund seiner Existenz jenseits seines, des lebendigen, persönlichen Gottes, Willens. Und bestätigt uns dieß nicht Sch. ausdrücklich, wenn er sagt: Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst**)? — Also nicht Licht aus Finsterniß, sondern Licht von Licht. —

Wenn dieses System, um das Vorhandensein des Bösen in der Welt zu erklären, dessen reale Möglichkeit aus einem von Gott selbst unterschiedenen, doch wesentlich mit ihm einigen Grunde herleitet, und, sind einmal diese beiden gleich ewigen Anfänge festgestellt, mit strenger Konsequenz bis zu den einzelnen Erscheinungen des Bösen fortzuschreiten vermag: so kann der christliche Theismus sich allerdings nicht verbergen, daß er es in dieser Beziehung schwerer hat, das Interesse des Verstandes zu befriedigen. Um die Möglichkeit des Bösen in der persönlichen Kreatur begreiflich zu machen, ist ihm außerhalb der Kreatur selbst nicht ein zwiefaches, sondern nur ein einiges Princip gegeben, in dessen schöpferischem Willen das wesentliche Sein derselben mit allen dazu gehörigen Bestimmungen ruht, der wahrhaftige Gott, der von Ewigkeit das reinste Licht, die lauterste Liebe, die vollkommenste Harmonie ist, der als der Lebendige und Persönliche allerdings den Unterschied und die Vermittelung auf ewige, von der Welt schlechthin unabhängige Weise in sich hat, aber der des Zwiespaltes und des Widerstrebens nicht bedarf, um sein Leben und seine Liebe zu offenbaren. Wie in ihm selbst keine Finsterniß ist und kein umschattender Wechsel (1 Joh. 1, 5. Jak. 1, 17.), so versucht er auch Niemand zum Bösen (Jak.

*) A. a. O. S. 419. **) A. a. O. S. 432.

1, 13.), sondern von ihm, dem Vater alles geistigen Lichtes, kommt dem Menschen lauter gute Gabe und lauter vollkommnes Geschenk.*) Und wenn es allerdings für den Menschen versuchende Mächte giebt, so sind es nicht die Sollicitationen eines ewigen Grundes, die über ihn um so gewisser eine nöthigende Gewalt ausüben müßten, da er selbst in diesem Grunde seinen Ursprung haben soll, sondern auf jeden Fall nur solche Reizungen, denen er zu widerstehen vermag. —

*) Dieß ist unstreitig der Sinn der Stelle; Jakobus will nicht eigentlich den Gedanken ausdrücken, daß alles Gute von Gott kommt, sondern den, daß Alles, was von Gott kommt, gut ist, daß von ihm nichts Böses kommen kann. Der Gebrauch des πᾶς gestattet diese Auffassung, und der Zusammenhang, besonders mit V. 13, von dessen Gedanken das Folgende bis V. 17. abhängt, so wie die Prädikate, welche im 17ten V. selbst Gott beigelegt werden — παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα — fordern sie. Vergl. Schneckenburger, annot. ad ep. Jac., zu K. 1, V. 2.

Sechstes Kapitel.

Dualistische Ableitung des Bösen.

Dualistische Theorien, welche den Gegensatz des Bösen gegen das Gute als einen schlechthin ursprünglichen auffassen, und so das Böse zur Absolutheit steigern, sind, nach Twestens treffender Bemerkung, unsrer Art zu sehen eben so fremd, wie es vor nicht gar langer Zeit noch der Pantheismus war *). Und wenn sie dennoch hier in Betracht gezogen werden, so kann es scheinen, als verdankten sie dieß lediglich dem Bedürfniß einer gewissen Vollständigkeit, dem Wunsche, in diesem von einer ganz negativen Auffassung des Bösen beginnenden Stufenfortschritt bis zu dem äußersten Punkt zu gelangen, wo der Gegensatz zwischen gut und böse eben so sehr überspannt wird, als er auf den ersten Stufen verflüchtigt wurde. Aber abgesehen davon, daß die Beleuchtung dieser Seite dazu dient, uns bedeutende Momente im Wesen des Bösen, welche in der Bekämpfung der bisher dargestellten Theorien noch nicht hervorgetreten sind, zu enthüllen, dürfte uns der theologische und philosophische Charakter der gegenwärtigen Zeit wohl nur wenig Bürgschaft leisten, daß nicht vielleicht bald genug die Neigung zu einer dualistischen Weltbetrachtung auf ähnliche Weise um sich griffe, wie vor eini-

*) Vorlesungen über die Dogmatik, S. 136. (dritte Ausg).

gen Jahrzehnten der pantheistische Taumel. Und zwar nicht bloß darum, weil im Allgemeinen jede einseitige Ansicht, wenn die Zeit ihrer müde zu werden beginnt, viel leichter in die entgegengesetzte Einseitigkeit umschlägt, als daß die von ihr Befangenen die wahre, lebendige Mitte zu finden und zu behaupten wissen: sondern die pantheistischen Ansichten der Zeit tragen schon deutlich genug die Keime des Dualismus in sich; und wenn der Dualismus nach Schellings Ausdruck ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft ist, so erscheint die Stimmung der Gegenwart großentheils ganz geeignet, um die Entwickelung jener Keime zu begünstigen. Von einem Gott, der vollkommen indifferent ist gegen Gutes und Böses, gegen Liebe und Haß, ist im Grunde nur ein Schritt zu zwei gleich ewigen Potenzen, einer liebenden und einer hassenden, die sich in das Prädikat der Gottheit und in die Herrschaft über die Welt theilen. Den Uebergang bilden dann etwa Vorstellungen, wie sie z. B. Görres in seiner Menschengeschichte der asiatischen Welt entwickelt, von einem Gott, der das Böse in sich aufnehmen kann, ohne sich zu beflecken, der es selbst hervorbringen kann, ohne sich zu erniedern, (B. 1, S. 31, 32.). In neuester Zeit bieten Daumers Schriften ähnliche Uebergangspunkte dar.

So zwar, wie das dualistische System in älterer Zeit von den Manichäern dargestellt worden ist, kann es in seinen Grundlagen, ganz abgesehen von der phantastisch-mythologischen Einkleidung, wohl nicht einmal den Schein irgend einer Haltbarkeit erregen. Wenn hier, so wie später im Flacianismus, das Böse als mala substantia, mala natura aufgefaßt wird, so ist es eben nur ein sehr unbeholfenes, ungebildetes Denken, was den Begriff des Bösen mit dem der Substanz oder Natur auf diese Weise zusammenbringen kann. Hier sind die Gegengründe des Augustinus und des Titus von Bostra, so wie die des

ersten Artikels in der solida declaratio der Konkordienformel ausreichend, um das Widersinnige in der Vorstellung einer substantia mala und in der darauf sich gründenden Weltbetrachtung darzuthun. Soll das Böse einmal auf den Begriff der Substanz bezogen werden, so ist es freilich durchaus nicht selbst als Substanz, sondern im Gegentheil mit Augustin als Verderbung (corruptio) der Substanz vorzustellen, so wie das Gute als deren Bewahrung und Erhaltung. Aber den eigentlichen Grund des Irrthums konnten jene Gegner nicht enthüllen, weil sie selbst nicht völlig frei davon waren; er liegt in dem Mangel der Einsicht, daß in der Sphäre der Begriffe: Substanz, Realität, Natur, der ethische Gegensatz des Guten und des Bösen gar nicht seine Wurzel hat. So lange daher die Betrachtung nur mit diesen Begriffen umgeht, bleibt der Gegensatz des Guten und des Bösen unaufgeschlossen; um ihn in seiner ethischen Bedeutung zu verstehen, bedarf es konkreterer Bestimmungen. Die ethische Bedeutung ist aber die ursprüngliche; und wenn der Begriff des malum außer dem m. morale noch das m. physicum umfaßt — das sogenannte m. metaphysicum heißt nur mißbräuchlich malum —, so hat das Letztere in Ersterm seinen Ursprung, wie dieß schon die alte, eben so tiefsinnige, wie einfache Eintheilung des malum in m. culpae und m. poenae ausspricht.

Es ist dabei ein merkwürdiges Verhältniß nicht unbeachtet zu lassen. Unverkennbar geht die dualistische Weltanschauung von einem sehr ehrenwerthen ethischen Interesse aus, von dem Bewußtsein der unergründlich tiefen Bedeutung des Gegensatzes zwischen gut und böse, und der Unmöglichkeit seine beiden Seiten mit einander auszugleichen, von dem Bedürfniß, zu allen den widerstrebenden Erscheinungen, die uns auch außerhalb des eigentlich sittlichen Gebietes in der irdischen Welt entgegentreten, einen Schlüssel zu finden, der dem sittlichen Gefühl und den

Momenten der Idee Gottes, in denen dasselbe wurzelt, keinen Abbruch thut *). Aber indem die Betrachtung dieses Interesse ganz ausschließlich, blind gegen jedes andere, verfolgt, widerfährt es ihr, daß sie bei dem graden Gegentheil dessen anlangt, was sie eigentlich suchte; der Gegensatz des Guten und des Bösen geht zu Grunde an seiner eignen Ueberspannung; wird das Böse als Substanz aufgefaßt, so verliert es seine ethische Bedeutung, und erhält eine ganz physische; es ist eine Naturnothwendigkeit, mit der der Mensch dem Bösen verfällt, und giebt es eine Befreiung von seiner Gewalt, so erfolgt auch diese nur durch einen Naturprozeß. Darum ist auch die physikalische Behandlungsweise des Kampfes zwischen den Reichen des Lichts und der Finsterniß im Manichäismus keinesweges bloß Darstellungsform, sondern zum Inhalt selbst gehörig.

Wir sind indessen gar nicht berechtigt, die Anwendung des Substanzbegriffes auf das Böse für den eigentlichen Nerv des ethischen Dualismus zu halten. Wenn irgend ein System den Begriff Einer ewigen Substanz, welche die absolute Indifferenz aller Gegensätze, auch des Gegensatzes von gut und böse, ist, zum Grunde legte, und aus derselben auf gleich ursprüngliche, ewige Weise zwei einander entgegengesetzte persönliche Principien hervorgehen ließe, das eine den Willen der Liebe, der Selbstmittheilung, das andere den Willen des Hasses, der Zerstörung gleich unwandelbar in sich tragend und gleich kräftig realisirend: so bliebe ein solches System trotz seiner starken Annäherung an einen realistischen Pantheismus doch wesentlich dualistisch. Das Dualistische liegt natürlich nicht darin, daß überhaupt das Vor-

*) Dieses ethische Interesse als Ausgangspunkt tritt auch bei Mani, besonders in dem Briefe an die Jungfrau Menoch (August. op. imperf. c. Iul. lib. III, §. 172. f.), deutlich hervor. Indem er die Vorstellung zum Grunde legt, daß die sinnlichen Triebe böse seien, scheint ihm ihre Zurückführung auf Gott als Urheber die Sünde zu sanktioniren.

handensein und die Wirksamkeit eines gottwidrigen Strebens in der Welt anerkannt und auf jede positive Ableitung desselben aus göttlicher Kausalität und Anordnung verzichtet wird —, denn dieß Beides findet sich auch im Christenthum —, sondern darin, daß das Böse mit dem Guten die gleiche Ursprünglichkeit und Anfangslosigkeit theilt, daß demgemäß das grundböse Wesen als ein von dem guten Gott unabhängiges, als ein böses Grundwesen vorgestellt, und mit einer Macht bekleidet wird, die einen zweifelhaften Kampf zwischen Beiden bedingt. Indem Gott ein zweites, in seinem Sein von ihm unabhängiges, thätiges Princip entgegengesetzt wird *), ist er selbst in seiner Wirksamkeit und Selbstoffenbarung unter eine ursprüngliche Abhängigkeit und Bedingtheit — d. h. unter eine solche, die nicht auf Selbstbeschränkung, Selbstbedingung beruht —, mithin unter ein Verhängniß gestellt.

Und eine solche Gestalt des Dualismus ist nicht bloß denkbar, sondern auch geschichtlich wirklich, und zwar als primitive Form desselben. In dem Parsischen Dualismus steht bekanntlich über dem Zwiespalt des guten und des bösen Princips, des Ormuzd und Ahriman, ein ewiges Urwesen, Zeruane akerene, in welchem beide Principien ihren Ursprung haben. Es ist somit dem unabweislichen Vernunftbedürfniß der Einheit allerdings einigermaßen Genüge geleistet. Allein wie das Zeruane akerene nur sehr selten im Zendavesta erwähnt wird, so bleibt dieser Begriff ganz isolirt stehen, ohne irgendwie in die weitere Konstruktion des Systems, in die Entwickelung des Kampfes zwischen den beiden Principien einzugreifen; diese höchste Einheit

*) Wird das zweite Wesen als ein rein passives, schlechthin bestimmbares vorgestellt, welches auf die bestimmende göttliche Wirksamkeit keinen modifizirenden Einfluß ausübt, geschweige ihr eine Reaktion entgegensetzt — etwa wie Aristoteles sich die ὕλη gedacht zu haben scheint —, so kann ein solches System gewiß nicht mehr zu den dualistischen gerechnet werden.

ist in ihrer abstrakten Unbestimmtheit viel zu dürftig und schwach, als daß sie die Macht hätte, das böse Grundwesen seiner Gewalt zu berauben oder mit dem guten zu versöhnen. *). Anders freilich verhielte es sich, insofern die Parsische Religion wirklich lehrt, daß Ahriman ursprünglich gut gewesen, und erst durch einen Abfall, also durch einen Freiheitsakt böse geworden sei. In diesem Falle ist dann allerdings nicht mehr einzusehen, wie ihr, streng genommen, der Name des Dualismus zukommen soll **). —

*) Denn gehört überhaupt, wie sich ja wohl nicht leugnen läßt, zum ursprünglichen Ideenkreise des Parsismus eine solche endliche Versöhnung, so erscheint sie doch gewiß nicht als That oder Werk des Zeruane akerene. — Es ist übrigens ein höchst seltsamer Einwurf gegen diese Versöhnung, wenn Fr. Schlegel (Sprache und Weisheit der Indier S. 126.) sich darüber so äußert: „wird, wie meist geschieht, angenommen, daß in der letzten Entwickelung das böse Princip überwunden und verändert, Ahriman mit dem Ormuzd wieder vereint und versöhnt werde" (was doch offenbar nur so geschehen kann, daß Ahriman von dem Bösen abläßt), „so wird im Grunde der Zwiespalt aufgelöst; Alles verschmilzt pantheistisch in Ein Wesen, und der ewige Unterschied des Guten und Bösen verschwindet." Eine solche endliche Versöhnung ist allerdings eine Inkonsequenz in diesem System; sie verträgt sich nicht mit der Ursprünglichkeit des bösen Princips, und hebt somit, wenn dieser Zusammenhang in's Bewußtsein tritt, den wesentlichen Charakter des Dualismus im Grunde auf. Aber den Zwiespalt zwischen gut und böse und sein ewiges Bestehen für nothwendig zu erklären, weil sonst Alles pantheistisch in Ein Wesen verschmelzen müßte, also das Böse als die einzige Bedingung der Existenz einer von Gott unterschiedenen Welt zu betrachten, das ist gewiß selbst der schlimmste Pantheismus.

**) Wenn Baur in seiner gelehrten Darstellung des Manichäischen Religionssystems S. 42. 43. diese härteste Form des Dualismus zugleich pantheistisch findet, so ruht dieß gleichfalls auf der Anerkennung, daß das Dogma von der Einheit der Substanz den wesentlichen Charakter des Dualismus nicht unmittelbar aufhebe. Allein im Zusammenhange des Manichäischen Systems bezieht sich diese Identität der Substanz doch nur auf das Lichtreich; nirgends wird gelehrt, daß dieselbe Ursubstanz auch dem Reiche der Finsterniß zum Grunde liege; und darum dürfte, da zum πᾶν doch offenbar auch das Reich der Finsterniß gehört, die Bezeichnung des Manichäismus wenigstens von diesem Gesichtspunkte aus sich schwerlich rechtfertigen lassen.

Wir haben nicht nöthig, uns hier auf die anderweitigen Konsequenzen der dualistischen Theorie einzulassen; wir fragen nur, ob sie in Beziehung auf den Grundbegriff des Bösen selbst dem Inhalt des entwickelten sittlichen Bewußtseins entspricht, ob sie das Wesen des Bösen, wie es sich uns darin kund giebt, richtig ausdrückt. Was wir von hier aus besonders in Anspruch nehmen müssen, ist die behauptete Unabhängigkeit des bösen Princips vom guten, mit welcher der Dualismus steht und fällt. Das Gute ist allerdings, wie im vierten Kapitel gezeigt wurde, von dem Bösen schlechterdings unabhängig; wiewohl es ihm, nachdem das Böse einmal in die Welt eingetreten, wesentlich ist, sich im Gegensatze gegen dasselbe zu offenbaren, so bedarf es doch an sich des Bösen nicht zu seiner Selbstverwirklichung; die Liebe würde ewig dieselbe sein und ihres eignen Wesens sich bewußt bleiben, wenn es auch keinen Haß gäbe. Das Böse hingegen ist schon insofern vom Guten abhängig, als es überhaupt nur als Gegensatz gegen dasselbe zur Existenz kommt. Wie die Opposition die Position voraussetzt, so setzt das Böse seinem Begriffe nach das Gute voraus, und ist nur als Abfall von ihm denkbar. Ein Resultat früherer Erörterung aufnehmend, dürfen wir nun sagen: das Gute ist nicht bloß das sich von selbst Verstehende, sondern auch das sich aus sich selbst Verstehende, das Böse dagegen ist nur aus dem Guten zu verstehen — bonum index sui et mali, analog dem schönen Wort: verum index sui et falsi.

Und Niemand werfe uns vor, daß wir mit dieser Bestimmung den früher aus diesen Untersuchungen hinausgewiesenen metaphysischen Begriff des Guten nun, da wir seiner eben bedürfen, durch eine Hinterthür wieder hereinlassen. Das Gute, dessen positive Verneinung und Verleugnung das Böse zum Bösen macht, ist keineswegs die bloße Realität, sondern das innerste Wesen des ethisch Guten, der Liebe. Wenn in der Tiefe

unsers sittlichen Bewußtseins das Böse nicht bloß als ein Unvernünftiges, Leeres, Nichtiges, sondern als ein Furchtbares und Grauenhaftes, als ein strömender Quell tausendfacher Qual sich offenbart, so wird uns dieß nicht wahrhaft verständlich, so lange das ewige Urwesen, wovon der Mensch im Bösen sich abwendet, von uns nur als absolute Substanz, Realität u. dgl. gedacht wird. Das aber ist eben der Kern der christlichen Gotteslehre, daß derselbe Gott, der das absolute Sein ist und den Grund aller andern Realität in sich enthält, zugleich Persönlichkeit und Liebe ist. Nun erst, da wir erkennen, daß der Mensch im Bösen der heiligsten Liebe den Willen der Absonderung und der Feindschaft entgegensetzt, enträthselt sich uns die eigenthümliche Bestimmtheit unsers sittlichen Bewußtseins in Beziehung auf das Böse, der tiefe Abscheu, der ihm eingepflanzt ist; nun erst finden die Gefühle der Schaam, der Reue, der Gewissensangst ihre wahre Deutung. Wäre Gott nicht die Liebe, so könnte es wohl Schlechtes, Nichtiges, aber kein Böses geben.

So ist das Böse als Gegensatz des Guten zugleich unmittelbar vom Guten abhängig, und schon aus dieser allgemeinen Erwägung seines Begriffes erhellt, wie ihm auf keine Weise dieselbe Ursprünglichkeit mit dem Guten zukommen kann. Aber jene Abhängigkeit hat noch eine andere, positive Seite. Um sich im irdischen Leben zu verwirklichen, und die willkürlich gesteckten Ziele seiner Bestrebungen möglichst zu erreichen, ist das Böse genöthigt, sich irgendwie an das Gute anzuschließen, gewisse Elemente desselben in seine Sphäre aufzunehmen und in ihrer Autorität anzuerkennen. In sich selbst hat das Böse keine wahrhaft vereinigende Macht; es vermag nur eine innerlich hohle Einheit, einen immer wieder zerrinnenden Schein von Gemeinschaft zu erzeugen; es trennt und isolirt nicht bloß seine Diener, sondern es treibt sie durch die unaufhörlichen Konflikte der gespal-

renen selbstsüchtigen Interessen feindlich gegen einander, so daß, wo das Böse die Alleinherrschaft hätte im menschlichen Leben, nichts Anders entstehen könnte, als jener Hobbessche Naturstand des bellum omnium contra omnes. Nur in der Opposition gegen das Gute würden sich die dem Bösen dienstbaren Kräfte mit einstweiliger Beiseitsetzung ihrer innern Streitigkeiten vereinigen, um nach dem Siege sofort wieder aus einander und gegen einander zu streben; und nur ein solches Zusammenwirken ist es auch, welches Christus der βασιλεία τοῦ σατανᾶ zuschreibt, Matth. 12, 25. 26. In einem so beschaffenen Zustande aber würde das Böse sich überall selbst im Wege sein; der innern Pein desselben würde schon hier jede Hülle irdischen Genusses weggerissen; die tausendfachen Qualen und Bedrängnisse, mit denen sich die Bösen als unfreiwillige Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit unter einander verfolgen, würden dann das ganze Dasein ausfüllen, und so würde schon das gegenwärtige Leben den Sündern zur Hölle werden. Es ist zunächst die sinnliche Bedürftigkeit des Menschen, die ihm auch dann, wenn der Antrieb der Vernunft und das göttliche Gebot nichts mehr über ihn vermag, die Gemeinschaft mit seines Gleichen zu suchen zwingt, und selbst um das zu besitzen und zu genießen, wonach er in der Sünde strebt, muß der Einzelne seinen Willen gewissen Ordnungen der Gemeinschaft unterwerfen. Diese Ordnungen, die konkrete Ausführung des Principes der Gerechtigkeit, haben ihren tiefsten objektiven Grund in der Liebe.

Hier zeigt sich uns nun das merkwürdige Verhältniß, daß das Böse, um seine eignen Träger und Organe nicht zu zerstören, überall im irdischen Leben genöthigt ist, dem Guten eine gewisse Macht über sich einzuräumen. Eben darum, weil das Wesen des Bösen Selbstsucht, mithin Zertrennung und Absonderung ist, liegt in aller geordneten Gemeinschaft als solcher ein mächtiges Bollwerk gegen die andringende Gewalt des-

selben; und doch muß auch die entschiedenste Hingebung an das Böse selbst irgendwie zur Aufrechterhaltung dieses Bollwerkes beitragen. So muß jede Räuberhorde, die den sittlichen Verkehr mit der übrigen Welt aufgehoben und den Gesetzen des Staates den offenen Krieg erklärt hat, in ihrem eignen Innern diese Gesetze, wenigstens theilweise, sogleich wieder aufrichten, um der sich selbst zerstörenden Herrschaft des Bösen gewisse Schranken zu setzen. Von seinem innern Zwiespalt getrieben, verräth sich das Böse immer auf's neue an die Gewalt des Guten in der Gemeinschaft, und nicht minder, als die Guten, müssen die Bösen jener Gewalt dienstbar sein zu Verfolgung und Bestrafung der Unordnungen und Verbrechen. Selbst wenn die Bösen sich ausdrücklich zur Bekämpfung des Guten vereinigen, müssen sie, um den Kampf nur beginnen zu können, gewissen Momenten aus dem Begriff des Guten, wenn auch nur den abstraktesten und formellsten, wie Ordnung, Gehorsam gegen eine allgemeine Norm, sich unterwerfen. Das Böse hat in sich selbst keine erzeugende, gestaltende Macht; es vermag sich nicht in gewissen ihm eigenthümlichen Formen und Ordnungen des menschlichen Lebens ein objektives Dasein zu geben, sondern nur den Schein desselben, indem es sich auf Grundlagen stützt, die vom Guten stammen. Damit hängt eine Erscheinung zusammen, auf welche schon früher aufmerksam gemacht wurde, diese nämlich, daß das Böse niemals im menschlichen Leben vollkommen offen in jeder Rücksicht hervortritt, daß es sich immer von der einen oder andern Seite zu verhüllen sucht, Joh. 3, 20. Das Böse wagt nicht es selbst zu sein; es ist auf einer rastlosen Flucht vor sich selbst begriffen, und verbirgt sich heuchelnd hinter allerlei Schein des Guten. Das ist besonders die gewöhnliche Entstehung der sogenannten Nothlüge, in der sich das Verhältniß des Bösen zum Guten auf eine tiefe Weise abspiegelt. In der Lüge sich feig verleugnend, muß es das Gute als

das allein Wahre und Rechte, sich selbst aber als das, was schlechterdings nicht sein soll, was nur eine angemaßte Existenz hat, bekennen. Dazu zwingen auch den entschlossensten Bösewicht, der die Gefühle der Schaam in sich ertödtet hat, der sich dem subjektiven Gericht des Gewissens nicht mehr stellt, die sittlichen Fundamente, auf denen jede Gemeinschaft ruht. Ja, der mächtigste und stolzeste Tyrann findet sich, so lange sich das Princip der Alleinherrschaft seines Beliebens nicht bis zu einer Art sinnberaubenden Wahnsinnes gesteigert hat, durch Rücksichten der Klugheit bewogen, nach einer oder der andern Seite hin die Maske vorzunehmen, als sei es ihm nicht um sein besonderes Interesse, sondern um etwas Allgemeines, etwa um den Ruhm, das Wohl seines Volkes u. dgl., zu thun.

Müssen wir nun in alle dem die heilige Macht erkennen, welche die göttliche Weltordnung auch über das ihr Widerstrebende ausübt, Schranken, welche die göttliche Gnade der Ausbreitung dieser widerstrebenden Richtung entgegenstellt, und durch welche sie auch in den entartetsten Zuständen verborgene Anknüpfungspunkte für die Erlösung bewahrt: wie könnte sich da noch die dualistische Vorstellung von einem unabhängigen Princip des Bösen behaupten? Weiter ergiebt sich daraus, daß von einem eigentlichen Kampf zwischen dem Princip des Guten — Gott, der die Liebe ist — und zwischen dem Prinzip des Bösen nicht die Rede sein kann. Die Einsicht in den Ungrund dieser letzten Vorstellung verstärkt sich uns bedeutend, wenn wir einen Gedanken, der uns so eben entgegentrat, noch einige Schritte weiter verfolgen.

Das Gute ist das mit sich selbst Uebereinstimmende; seine einzelnen Momente, die mannigfaltigen Bestrebungen und Thätigkeiten, in denen es sich realisirt, stützen und bestätigen sich wechselseitig; eine wirkliche Kollision der einzelnen Pflichten, einen unauflöslichen Widerspruch derselben giebt es nicht. Das

Böse dagegen ist nicht bloß mit dem Guten, sondern auch mit sich selbst im Zwiespalt; hat das Gute nur Einen Feind, das Böse, so hat das Böse zwei, das Gute und das Böse. Denn kommt gleich dem Bösen kein von Gott, dem absolut Guten, unabhängiges Dasein zu, so strebt es doch unablässig danach, und wir haben gesehen, daß das Böse eben nichts Anders ist, als diese Abkehr von Gott, dieses Streben nach Losreißung von ihm. Indem die Kreatur sich dem Bösen dahingiebt, verleugnet sie thatsächlich ihr Geschaffensein von Gott; sie will nicht den Grund ihrer Existenz in Gott haben, sondern sie will leben, handeln, genießen, als wäre sie von sich selbst und ihr eigner Herr. Wie nun, wenn Gott ihr dieses Streben gelingen ließe? wenn er sich eben so von ihr lossagte, wie sie sich von ihm? Der Moment einer solchen Emancipation der Kreatur von Gott wäre zugleich der ihres Versinkens in's Nichtsein; denn keinen Augenbick vermag sie anders zu existiren, als in der Hand Gottes, als sein mancipium, mag ihr Wille übrigens der gute oder der böse sein. Da nun aber das Böse kein in sich selbst subsistirendes Wesen ist, sondern, wie die Konkordienformel gegen Flacius auseinandersetzt, überhaupt nur vorhanden ist, insofern es an einem Wesen haftet, als verkehrte Beschaffenheit, Richtung desselben: so ist es durch dieses Streben nach Losreißung von Gott, welches sein Begriff ist, offenbar in einen verzehrenden Widerspruch mit sich selbst gesetzt. Denn könnte es ihm damit gelingen, so würde es zugleich mit der Zerstörung seiner eignen Basis unmittelbar sich selbst vernichten. So strebt ein parasitisches Gewächs dem organischen Körper alle seine Säfte auszusaugen, um sie in einen verkehrten, giftigen Entwickelungsproceß hineinzuziehen; aber so wie es das Ziel seines Strebens erreicht, hat es auch seinen eignen Untergang gefunden.

Eine andere Seite dieses Widerspruches, in welchem das Böse mit sich selbst befangen ist, hat sich uns oben gezeigt; wir

haben erkannt, daß es die von ihm beherrschten Wesen mit einander entzweit und in Haß und Feindschaft gegen einander treibt. Diese Entzweiung mit sich selbst, diese wechselseitige Bekämpfung seiner partikulären Interessen greift aber auch in das innere Leben des einzelnen Subjektes ein. Leidenschaft streitet mit Leidenschaft; eine Begierde tritt der Stillung der andern in den Weg; in knechtischer Abhängigkeit von den verschiedenen Gegenständen der Begierde, deren jeder ihn ganz für sich in Anspruch nimmt, findet der Mensch im Dienste der Sünde nimmer die Ruhe und Befriedigung, der er rastlos nachjagt. Auch dann nicht, wenn er einer einzigen Leidenschaft sich ganz unterwirft; denn so ausschließlich vermag sie sich seiner auf die Dauer niemals zu bemächtigen, daß er sich den Ansprüchen der andern Seiten des irdischen Daseins völlig entzöge. — Besonders sind es jene beiden früher nachgewiesenen entgegengesetzten Grundrichtungen der Sünde, der Hochmuth und die Uebermacht der sinnlichen Lust, welche in unaufhörlichem Kriege mit einander stehen. Das Faktum dieses Zwiespaltes richtig erkennend, hat die moderne Erziehung in ihrer Losreißung von der christlichen Basis, auf welcher allein das wahre Selbstgefühl und die ächte Selbstachtung ruht, ihre Kunst oft besonders darein gesetzt, durch leidenschaftliche Erregung von Stolz und Ehrgeiz in dem Zögling die Sünden der Selbsterniedrigung und Selbstwegwerfung zu bekämpfen; womit sie denn aber leider nichts Anders gethan hat, als den Teufel durch Beelzebub, den Obersten der Teufel, austreiben.

Zweite Abtheilung.

Höchster Standpunkt der Beurtheilung.

Wir haben in der bisherigen Kritik der verschiedenen Erklärungsarten des Bösen es absichtlich vermieden, den höchsten Standpunkt der Beurtheilung zu betreten, um ihn in einem eignen Abschnitt, seiner umfassenden Bedeutung gemäß, geltend zu machen. Der höchste Standpunkt ist der, auf welchem die tiefsten Interessen des christlichen Glaubens an's Licht treten. Diese tiefsten Interessen des christlichen Glaubens haben in Beziehung auf unsre Frage zunächst die Wahrheit des Begriffes der Schuld zu ihrem Mittelpunkte. Es ist dieß, daß die Sünde und deren Macht im Menschen nicht als eine bloße Krankheit seiner Natur, als ein trauriges Geschick, dem er leidend unterliegt, betrachtet werden darf, sondern daß sie, wo sie wirklich ist, Schuld mit sich führt. Den Begriff der Schuld setzen wir im wesentlichen Einverständnisse mit K. J. Nitzsch darein, daß der Sünder dem Genugthuung fordernden göttlichen Gesetze, Jak. 2, 10., in letzter Beziehung der Heiligkeit Gottes, welche in der unverbrüchlichen Majestät des sittlichen Gesetzes sich offenbart, Röm. 3. 19., verhaftet ist*). Schuld, im realen und konkreten Sinne

*) System der christlichen Lehre, §. 117. (dritte Aufl.). Nur darin kann ich meinem verehrten Freunde nicht beitreten, wenn er in den Begriff der Schuld gleich das Bewußtsein dieser Verhaftung aufnimmt.

des Wortes, ist mithin der Mittelbegriff zwischen Sünde und Strafe. Dabei ist nicht aus der Acht zu lassen, daß der theologische Begriff der Schuld in einer wesentlichen Analogie zwischen den Verhältnissen des Schuldners zum Gläubiger und des Menschen zu Gott seine eigentliche Wurzel hat, Matth. 18, 23—34. 6, 12. Luc. 11, 4. 13, 4. 7, 46.; nur mit der Modifikation, daß das zu Erstattende hier kein Empfangenes, sondern ein Genommenes ist. Dagegen verfehlt es den Kernpunkt im Begriffe

Die Schuld ist vielmehr zunächst und ursprünglich etwas ganz Objektives; sie haftet am Sünder als ein unabwendbares Sollen desselben in Beziehung auf ein vorausgehendes unerfüllt gebliebenes Sollen, und fordert Sühne, wenn er sich seines Verhältnisses zur beleidigten Majestät des göttlichen Gesetzes auch gar nicht bewußt ist. — Aber auch angenommen, die Schuld hätte nur Bedeutung als Bewußtsein der Schuld, so scheint es doch nicht unbedenklich, sie, wie Nitzsch thut, als den Anfang der göttlichen Traurigkeit und mithin der Bekehrung zu betrachten. Allerdings liegt in diesem Bewußtsein ein Beweis der Erlösungsfähigkeit des sündigen Menschen und ein realer Anknüpfungspunkt für die Erlösung; es kann uns auch nicht in den Sinn kommen, die in Göthes Faust gegebene und mit der Grundidee dieses Gedichtes tief verflochtene Auffassung des Schuldbewußtseins als einer Mahnung des bösen Geistes theologisch rechtfertigen zu wollen. Aber wiewohl die leichtere oder schwerere Erregbarkeit dieses Bewußtseins im Allgemeinen bedingt ist durch den sittlichen Zustand des Subjekts, so ist doch das Hervortreten desselben im einzelnen Falle zunächst etwas Unfreiwilliges, was auch da sich geltend macht, wo man es bekämpft und zu unterdrücken sucht, und was so wenig den ersten Anfang der Umkehr bezeichnet, daß es, wie Nitzsch selbst anerkennt nach 1 Mos. 4, 13. Matth. 27, 3—5., eben so wohl zu Verzweiflung und neuer Sünde, als zum Heile ausschlagen kann. Die göttliche Traurigkeit tritt erst ein mit der Reue, welche, als Akt der freien Hingebung an das strafende Selbstbewußtsein, an die die Sünde negirende Reaktion des Gewissens, die Richtung auf Sinnesänderung und Heil wesentlich in sich schließt, 2 Kor. 7, 10. Der Begriff der Reue scheint es mir demnach, wenn er scharf und bestimmt gefaßt wird, nicht zu gestatten, sie auch als eine „natürliche und nothwendige" (die ethische Nothwendigkeit kann hier nach dem Zusammenhange nicht gemeint sein) darzustellen. — Der Unterschied beider Begriffe zeigt sich auch darin, daß man zu Gewissensvorwürfen, als einzelnen Erregungen des Schuldbewußtseins, nicht auffordern kann, wohl aber zur Reue.

der Schuld, wenn mehrere ältere Dogmatiker dieselbe als die sittliche Verunstaltung und Unreinheit auffassen, die an dem Subjekte der Sünde haftet. Diese Unreinheit ist überhaupt kein zum Begriff der Sünde hinzukommendes Moment, sondern die Sünde selbst, als habitus betrachtet. Insofern die Sünde vorzugsweise als Verunreinigung in das Bewußtsein tritt, erregt sie das Gefühl der Schaam, das Gefühl einer uns angethanen Schmach, einer den Adel unsrer höhern Natur widerfahrenen Entweihung. Wie bestimmt sich aber das Gefühl der Schaam überhaupt von dem der Schuld unterscheidet, geht schon daraus hervor, daß jenes sich in einigen seiner Arten eben so wohl auf das Unverschuldete, wie auf das Verschuldete, auf das Erlittene, wie auf das Gethane bezieht.

Ist dieß der Begriff der Schuld, so leuchtet auch ein, wie er zu seiner formellen Grundlage dieß hat, daß wir selbst die Urheber dessen sind, was durch uns dem göttlichen Gesetze Widerstreitendes geschieht. Ist der Mensch selbst, seine Person, um der Sünde willen dem Gesetze zur Genugthuung verhaftet, so kann die Sünde auch nicht etwas ihm von außen Gekommenes sein, sie kann nicht bloß und nicht zuerst in der Peripherie seines Lebens liegen, sondern sie muß in dem tiefsten Centrum desselben ihren Ursprung haben; wir dürfen uns nicht weigern, sie als unser innerstes Eigenthum anzuerkennen. Daß damit die Sätze des Apostels: *οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ* (*τὸ κακόν*), *ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία — συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, Röm. 7, 20. 22., nicht in Widerspruch stehen, begreift sich leicht, wenn wir uns erinnern, daß diese ganze Stelle nicht vom Menschen im Allgemeinen handelt, sondern insofern schon in ihm Sehnsucht und Ringen nach Gerechtigkeit erwacht ist (*οὐκέτι*). — Gälte es übrigens, das eigentliche Subjekt der Schuld näher zu bestimmen, so müßten

zwei Sphären sorgfältig von einander unterschieden werden, die des Individuums und die der Gattung. Auf diesen Unterschied geht unsre Betrachtung hier noch nicht ein; wir halten uns vorläufig an die erste Sphäre als diejenige, welche im unmittelbaren Bewußtsein offenbar zunächst gegeben ist, indem wir ihre Vermittelung und Auseinandersetzung mit den zweiten spätern Untersuchungen über die Erbsünde (im zweiten Theile dieser Schrift) aufbehalten.

Wir wollen es ganz und gar nicht leugnen, daß die Nothwendigkeit, unser eigenstes Selbst der Abkehr von Gott und des Widerstrebens gegen seinen Willen anzuklagen, etwas überaus Niederschlagendes, ja, Furchtbares hat. Vor der dunkeln Tiefe dieses Abgrundes, in den der Mensch in trostloser Einsamkeit hinabsteigen muß — denn geleitet ihn auch hier schon die zuvorkommende Gnade Gottes, so weiß er es doch nicht —, erschrickt nicht bloß ein flacher Pelagianismus, dem die Sünde immer mehr von außen, als von innen kommt, nicht bloß eine fromme Sentimentalität, welche mit dem Selbstbewußtsein spielen und es nicht als herben Schmerz, sondern nur als milde Wehmuth, die der Freude an der Erlösung zur Würze dient, erfahren will; auch eine tiefere Spekulation sträubt sich, diesen letzten Schritt zu thun, und sucht sich dem zermalmenden Gewicht dieser schwersten Selbstanklage und Selbstverdammung zu entziehen, indem sie immer auf's neue die Entstehung der Sünde im Menschen aus einer allgemeinen Nothwendigkeit, der alles endlich persönliche Leben unterworfen sein soll, abzuleiten sucht.

Dennoch dürfen wir mit Zuversicht hoffen, daß dieser mannigfaltigen und vielgestaltigen Opposition gegenüber die Theologie der Zukunft sich darüber nur immer klarer werden wird, wie unendlich viel daran gelegen ist, daß dem Begriff der Schuld seine volle Realität gewahrt werde. Schon im Allgemeinen liegt

die Einsicht nahe, daß eine christliche Theologie keinen Schritt vorwärts kommen kann, so lange sie nicht versteht, was Sünde ist. Ohne gründliche Erkenntniß der Tiefe unsers Falles kein Verständniß der Wiederherstellung durch die Erlösung. Wenn nun die altprotestantische Dogmatik die Energie ihres Bewußtseins der Sünde besonders darin offenbarte, daß sie letztere gleichsam als eine das ganze Dasein des Menschen ausfüllende Masse betrachtete, wenn sie in dieser Richtung sich unstreitig manche schriftwidrige Uebertreibungen zu Schulden kommen ließ, so gebührt es der weitern Entwickelung der Theologie, nachdem sie diese Uebertreibungen ihrem Schicksale überlassen, die Betrachtung zu demselben ernsten Resultat mehr durch Erkenntniß der Qualität, als der Quantität, der Tiefe, als des Umfanges der Sünde zu führen. Eine solche Erkenntniß der Sünde aber ruht ganz auf der unverbrüchlichen Wahrheit des Schuldbewußtseins.

Nur von dieser aus läßt sich auch die Gestalt unsers irdischen Lebens, diese zahllosen Hemmungen einer kräftigen und fröhlichen Entwickelung desselben, diese unübersehbare Masse von Schmerz und Elend, mit den Grundwahrheiten unsers Glaubens, mit der unendlichen Liebe Gottes, mit seiner allmächtigen Welterhaltung und Weltregierung in Einklang bringen. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Religion nicht bloß eine subjektive Erhebung und Beruhigung des Gemüthes, ein süßer Rausch, wie einige ästhetisch Fromme unsrer Zeit sie mit löblicher Offenheit genannt haben, sondern die wirkliche Lösung der tiefsten Räthsel unsers Daseins. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die objektiv unwandelbare Majestät des sittlichen Gesetzes in uns selbst vor subjektiver Bezweiflung und Verneinung zu schützen. Denn die ursprüngliche Bürgschaft für die Anerkennung dieser Majestät ist die Ehrfurcht vor der Stimme des Gewissens; was ist das Schuldbewußtsein aber anders, als die unzer-

trennliche Folge der Thätigkeit des Gewissens im sündigen Menschen? Wer darum das Schuldbewußtsein für eine Täuschung erklärt, indem er ihm z. B. die Bedeutung eines bloßen Ungenügens an der jedesmaligen sittlichen Entwickelungsstufe, eines Stachels zum weitern Fortschreiten unterschiebt, der leugnet eben damit die unmittelbare Wahrheit des Gewissens, und tastet die Realität des Sittlichen in ihren tiefsten Fundamenten an, wie oft auch diese Ansicht durch eine ehrwürdige Inkonsequenz des Gemüthes mit ernstem Eifer für das Sittliche gepaart sein mag.

Uebrigens ist dem Schuldbewußtsein schon unmittelbar im innern Leben eine solche Macht gegeben, durch welche es sich auch noch in tiefer gesunkenen Zuständen gegen die zerstörenden Gewalten der moralischen Skepsis und der autonomischen Willkür zu schützen vermag. Denn nicht der Mensch hat dieses Bewußtsein, sondern es hat ihn; es ist eine Macht über den Menschen, die sich auch wider Willen an ihm bethätigt, und der er sich nur dadurch allmälig entziehen kann, daß er sich beharrlich und längere Zeit hindurch gegen ihre Mahnungen verhärtet. In diesem allmäligen Verstummen des innern Anklägers liegt aber nichts weniger als eine Entschuldigung des Sünders, sondern vielmehr die höchste Steigerung seines Verderbens; denn was ist das Schuldbewußtsein in seiner tiefsten Wurzel anders, als das unmittelbare Bewußtseins unsers Geistes von seiner wesentlichen Angehörigkeit an Gott, Apgesch. 17, 28. 29., insofern es gegen eine störende Potenz reagirt, das Band, das uns auch im entarteten Zustande noch an ihn knüpft? Die Qual und Angst, welche die Mahnungen des Schuldbewußtseins erregen, die innere Unruhe, die den Sünder umhertreibt, sind es nicht Zeugnisse, daß er das Böse noch als einen Widerspruch gegen sein Wesen und seine Bestimmung, mit Gott Eins zu sein, inne wird, mithin Zeugnisse, daß er noch nicht von Gott los ist, sondern nach Versöhnung mit ihm sich sehnt, wiewohl viel-

leicht ohne den Gegenstand dieser Sehnsucht zu kennen? Ist die Sünde ein Streben der persönlichen Kreatur, sich von Gott loszureißen, so ist dieses Streben auch im Bewußtsein des Subjektes selbst so lange nicht zu seinem Ziele gekommen, als das Schuldbewußtsein in ihm noch nicht gänzlich erloschen ist. — Darum sind alle Standpunkte der Betrachtung, die nur überhaupt auf der Grundlage einer ernsten Gesinnung ruhen, in dem Bemühen Eins, die Thatsache des Schuldbewußtseins aus ihrem System zu rechtfertigen und zu erklären, wenn auch die Erklärung oft nichts weiter sein sollte, als die Auflösung und Umdeutung in einen ganz andern Inhalt. Selbst der determinirteste Determinismus, wie er uns zu dieser Zeit sein Evangelium besonders in Romangs früher angeführten Schrift verkündigt, sucht diese Macht, wohl wissend, daß er ihren Gegenstoß am meisten zu fürchten hat, dialektisch auf seine Seite zu locken. —

In engem Zusammenhang mit dem bisher Erörterten sind es besonders drei Grundsäulen des christlichen Glaubens, welche von jeder die Schuld in der Sünde auflösenden Theorie in ihren Fundamenten angetastet werden. Die erste ist die Ausschließung der Kausalität des Bösen von Gott, die zweite das Gericht Gottes über den Sünder, die dritte die Erlösung des Sünders. Diese Interessen gegen solchen Angriff zu vertreten und ihren unzertrennlichen Zusammenhang mit der objektiven Wahrheit des Schuldbewußtseins nachzuweisen, ist jetzt unsre nächste Aufgabe.

Was zuerst die Verneinung der göttlichen Kausalität des Bösen betrifft, so kann dieselbe nur begriffen werden, indem zugleich das positive Verhältniß Gottes zur Entstehung der Sünde anerkannt wird. Dieses Verhältniß besondert sich in folgenden drei Momenten.

Zuerst hat Gott die Möglichkeit der Sünde geordnet. Er hat die persönliche Kreatur so organisirt und ihr im Unterschied von andern Weltwesen eine so eigenthümliche Stellung zu ihrem Schöpfer gegeben, daß sie von ihm sich abwenden und damit in Sünde fallen kann. Hierauf beruht der Begriff der göttlichen Zulassung in seiner positiven Bedeutung, deren nähere Bestimmung dem dritten Buch angehört.

Eben so offenbar und unbestritten überall, wo nicht das Verhältniß zwischen Gott und Welt nach dem System eines abstrakten Deismus aufgefaßt wird, ist das zweite Moment dieses göttlichen Verhältnisses zur Entstehung der Sünde, die allgemeine Mitwirkung Gottes zu den Handlungen selbst. Dieser Concursus bezieht sich auf alles Handeln der geschaffenen Wesen, mithin auch auf ihr Bösehandeln, mit welchem wir es hier nur zu thun haben. In jeder bösen Handlung, nicht bloß insofern sie in die äußere Erscheinungswelt tritt, sondern auch insofern sie, z. B. als geflissentlich genährte Lust an einer verwerflichen Vorstellung, rein innerlich bleibt, ist eine doppelte Qualität zu unterscheiden, eine physische und eine ethische. Jene besteht in dem Wirken bestimmter Kräfte — entweder bloß geistiger, oder geistiger und leiblicher, denn wo gar keine geistige Kraft thätig gewesen wäre, da wäre auch gar nicht wirklich gehandelt worden —, welches gleichsam das Substrat oder die Basis der Handlung bildet, den Stoff, an dem der ethische Charakter derselben sich ausprägt. Diese Seite der bösen Handlung — wir können sie ebenfalls das materiale derselben nennen — ist in ethischer Beziehung indifferent, weil sie ja eben dasjenige in der Handlung ist, was überhaupt keine ethische Bestimmtheit hat, in metaphysischer Beziehung ist sie gut, wie alles Seiende als Seiendes. Die ethische Qualität der bösen Handlung, das was die alte Theologie das formale derselben nennt, beruht auf dem in ihr wirkenden subjektiven

Princip der Selbstsucht und Auflehnung gegen das Gesetz Gottes, welches jene Elemente des natürlichen Lebens sich aneignet und vermittelst ihrer zur Erscheinung, wenn auch vielleicht nur zur rein innerlichen, gelangt. Nach ihrem ethischen Charakter ist die böse Handlung lediglich dem Subjekte zuzuschreiben, nach ihrem physischen Charakter kommt sie nur durch die göttliche Mitwirkung zu der Thätigkeit der darin wirkenden Weltkräfte zu Stande. Causae secundae non agunt, nisi in virtute causae primae. Nicht bloß, daß die Kreatur in dem Augenblicke, in welchem sie sündigt, überhaupt existirt, hat sie von der allerhaltenden Wirksamkeit Gottes, welche natürlich weder als ein bloßes Nichtvernichten der einmal geschaffenen Kräfte, noch als ein bloßes Verhindern andrer, hemmender oder zerstörender Gegenwirkungen vorgestellt werden darf, sondern selbst in der innern Genesis des bösen Entschlusses wirkt Gott mit, insofern derselbe nicht gefaßt werden kann ohne eine Thätigkeit der Phantasie, welche der Seele das Objekt, worauf er sich bezieht, vergegenwärtigt, und des Gedächtnisses, welches die einzelnen Momente jener Genesis miteinander verbindet. Wie sollte es auch in der von Gott geschaffenen und erhaltenen Welt irgend ein wirkliches Sein oder Geschehen geben, was nicht von der wirksamen Allgegenwart Gottes getragen würde, was sich seiner allerfüllenden, alldurchdringenden Macht zu entziehen vermöchte, Matth. 10. 29.? Dennoch bleibt der böse Entschluß als böse, nach seiner sittlichen Qualität, ganz das Eigenthum der Kreatur und sie allein dafür verantwortlich. Gott führt den Menschen in Versuchung; wäre es anders, wozu die Bitte im Vaterunser: führe uns nicht in Versuchung? Wie vermöchten wir denn auch einen Schritt zu thun, ohne daß uns Gott führte, wenn wir willig folgen, zöge, wenn wir widerstreben? (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Das Zusammentreffen von äußern Umständen, welches das Erwachen der Versuchung veranlaßt, steht un-

ter seiner Leitung, und in unserm Innern entsteht keine Vorstellung, kein Bild der Phantasie ohne den kräftigen Einfluß seines numen praesens. Dennoch steht es unerschütterlich fest: Gott versucht Niemanden, sondern ein Jeglicher wird versucht, indem er von der eignen Begierde gereizt und gelockt wird, Jak. 1, 13. 14.

Diese Bestimmungen sind in wesentlichem Einverständnisse mit dem alten dogmatischen Kanon: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionis malae, dessen Wahrheit mir durch die neuerlich z. B. von Voigt *) dagegen erhobenen Bedenken nicht widerlegt zu sein scheint. Denn daß Stoff und Form im wirklichen Akt sich auf keine Weise als gesonderte Bestandtheile aufzeigen lassen, das würde jener Unterscheidung nur dann Eintrag thun, wenn an die Stelle des göttlichen Mitwirkens das Alleinwirken Gottes träte, so daß die Kausalität für das formale der bösen Handlung im Menschen gesucht würde, für das materiale nur in Gott. Gegen eine solche Vorstellung vom Concursus gilt allerdings die Instanz, daß die Hervorbringung des Stoffes der Handlung ohne alle Form etwas Undenkbares ist, und daß eine zweifache Kausalität in der Entstehung der konkreten bösen Handlung sich auf diese Abstraktion nicht gründen läßt. Es ist aber auch leicht einzusehen, daß diese Vorstellung zunächst

*) Ueber Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunkte christlich theistischer Weltansicht. Leipzig 1828. §. 34. — Uebrigens versteht es sich, daß wir den obigen Kanon uns nicht in dem Sinne aneignen können, in welchem ihn die alte Theologie allerdings gewöhnlich nimmt, indem sie bei dem formale actionis malae an den defectus denkt, an das ens mere privativum, welches den Begriff des Bösen in abstracto konstituiren soll. Wir können dieser Auffassung des angeführten Kanons um so weniger beipflichten, da er nach unsrer Ansicht auch auf die actio bona anzuwenden ist an sich und nach dem ursprünglichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, abgesehen von der besondern Gestalt dieses Verhältnisses in der Erlösung, abgesehen also von der Wirksamkeit des h. Geistes im Geiste des Menschen.

zu dem System des Geulinx und Malebranche führen muß, nach welchem Gott objektiv die einzig wirkende Ursache ist und die causae secundae oder mediae nur subjektive und scheinbare Kausalität haben, in ihrer weitern Konsequenz aber zur theopantistischen (nach einem von Gabler für diese Denkweise gebildeten Ausdruck) Leugnung der Realität des weltlichen Seins, welche ungeachtet des scheinbaren Gegensatzes immer nur eine andere Form ist für die pantheistische Apotheose der Welt *). Eben dahin und zuletzt zum baaren Widerspruch muß es auch führen, wenn manche neuere Theologen die Vorstellung eines Zusammenwirkens Gottes und seines Geschöpfes als eine Gottes unwürdige abweisen, weil sie gewissermaßen, wenn auch nur in Bezug auf das Zustandekommen der eignen That, die Kreatur neben Gott stelle, und ihr in diesem Verhältniß irgend eine Selbstthätigkeit einräume. Giebt es nämlich kein solches Zusammenwirken, so wirken die endlichen Wesen, da Gott schlechthin in allem Werdenden und Geschehenden wirksam ist, überhaupt gar nicht wahrhaft. Wirken sie aber nicht, so existiren sie auch nicht wirklich. Existiren sie nicht wirklich, so ist auch das göttliche Wirken zur Offenbarung seiner selbst ohne realen Erfolg, also kein Wirken. Die scholastischen und altprotestantischen Theologen wußten sehr wohl, was sie wollten, und welche Abgründe sie zu vermeiden hatten, wenn sie den Begriff des concursus, einer göttlichen Mitwirkung zu der Thätigkeit der geschaffenen Kräfte aufstellten. —

Das schwierigste aber ist das dritte Moment des gött-

*) Hierin liegt zugleich, daß die philosophische Ansicht, welche Hegel gelegentlich als Akosmismus dem Pantheismus entgegengesetzt hat, von diesem nicht wirklich verschieden ist. Denn wenn wir uns nicht durch den bloßen Namen imponiren lassen, sondern nach dem Begriffe fragen, so zeigt es sich bald, daß der Gott dieses Akosmismus nicht der wahre persönliche, in sich selbständige ist, sondern nur ein absolutes Weltprincip.

lichen Antheils an der Entstehung der Sünde. Wenn es nämlich deutliche Lehre der h. Schrift, auch der neutestamentischen, ist, daß Gott Sünde durch Sünde straft, Joh. 12, 40. Röm. 1, 24. 26. 28. 2 Thess. 2, 11. 1 Petr. 2, 8., so scheint Gott ja doch in gewissen Fällen die Sünde als Sünde durch seinen hervorbringenden Willen zu verursachen. Daß diese Schwierigkeit nicht, mit Origenes, Erasmus in der Diatribe de libero arbitrio, Melanchton in den spätern Ausgaben seines Kommentars zum Briefe an die Römer, durch die Annahme einer hebraisirenden Phrase, welche zwischen Zulassen und Bewirken nicht unterscheide, beseitigt werden kann, daß vielmehr eine Vorstellung von bestimmtem Inhalt in jenen Schriftstellern ausgedrückt ist, wird von der neuern Exegese immer allgemeiner anerkannt *). Verhält es sich aber so, so liegt in jenen Stellen unstreitig soviel, das es ein göttliches Wirken giebt, wodurch die Masse der Sünde vermehrt wird; und heißt das nicht Gott zum Urheber der Sünde machen? **)

Dagegen ist indessen zunächst zu bemerken, daß das πωροῦν

*) Vgl. besonders die Bemerkungen bei Lücke, Kommentar z. Ev. d. Joh. B. 2, S. 458. f. Reiche, Komm. z. Br. an d. Römer, B. 1, S. 173. f. Fritzsche, Pauli ad Rom. epist., Tom. I, p. 69. seq. Olshausen, Br. des Ap. P. an die Römer, S. 346. f.

**) Es beruht auf einer Verwechselung des Ideal- und Realgrundes, wenn Manche diese Schwierigkeit schon dadurch zu lösen meinen, daß ja die Sünde als Strafe frühere Sünden des Gestraften ihrem Begriffe nach voraussetze, und mithin in diesem, nicht aber in Gott ihren Grund habe (διὰ τοῦτο, διό Joh. 12, 39. Röm. 1, 24. 26. 2 Thessal. 2, 11; auch 1 Petr. 2, 8. enthält das τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες den Grund des προσκόπτειν, welches allerdings durch das εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν als göttliches Strafgericht dargestellt wird). Wenn dieß in anderer Beziehung sehr wichtige Verhältniß hier zur Lösung genügte, so müßte in der That gar keine Schwierigkeit vorhanden sein; denn von der Sünde als Strafe der Sünde ist ja hier überhaupt nur die Rede. Was wir zu erkennen suchen, ist aber nicht bloß, wie es sich mit der ratio, sondern wie es sich mit der causa, der hervorbringenden Ursache der Sünde, welche zugleich Strafe der Sünde ist, verhalte.

τὴν καρδίαν, παραδιδόναι εἰς πάθη ἀτιμίας, εἰς ἀδοκιμον νοῦν uns durchaus nicht berechtigt, den Apoſteln mit einigen Auslegern die Vorſtellung eines unmittelbaren göttlichen Bewirkens der Sünde und Verſtockung in den Seelen der Menſchen aufzubürden. Sondern in dieſem Hingeben in Sünde zur Strafe der Sünde iſt zuerſt das negative Moment enthalten, daß Gott den Völkern und Geſchlechtern, wenn ſie innerlich ſich gänzlich von ihm abwenden, den Beiſtand ſeiner Gnade entzieht, durch den allein der gefallene Menſch ſich vor tieferm Sinken bewahren und das dargebotene Heil ergreifen kann. Darum ſagt Paulus ſelbſt, zum unzweideutigen Zeugniß, daß Gott den Sünder hiermit nur ſich ſelbſt und ſeiner eignen Verkehrtheit übergiebt, von denen, die verfinſterten Sinnes und verhärteten Herzens ſind, an einer andern Stelle, Eph. 4, 19 : ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ. Sodann liegt darin das poſitive Moment, daß Gott die Sünde unter ein Entwickelungsgeſetz geſtellt hat, vermöge deſſen die verkehrte Grundrichtung des innern Lebens nicht verharren kann in ihrer Innerlichkeit, ſondern ſich entfalten und beſonders in ſolche Sphären ſich ausbreiten muß, in denen die Sünde durch die Uebermacht einer entarteten Sinnlichkeit als tiefe Schmach und mithin als Strafe für ihren Sklaven ſich offenbart. Ganz im Allgemeinen iſt in dieſem Entwickelungsgeſetz gegründet, daß die Sünde den Willen, der ſich ihr hingiebt, ſich ſelbſt unterwirft und die Freiheit, aus deren Selbſtverkehrung ſie entſpringt, allmälig aufzehrt, daß nun das Sündigen immermehr eine Nothwendigkeit wird für den Menſchen, Joh. 8, 34. Und eben inſofern es, wiewohl immer begründet in einer frühern Verſchuldung des Subjektes, doch im einzelnen Falle nicht ſowohl von einer Selbſtentſcheidung ausgeht, als vielmehr wie ein dem Menſchen Widerfahrenes ſich darſtellt, kann es als Strafe aufgefaßt werden.

So iſt denn allerdings die göttliche Mitwirkung zur Ent-

wickelung der Sünde eine vermittelte; aber wenn man häufig meint, durch die Nachweisung dieser Vermittelung Gott von dem Objekte seines Willens entfernt zu haben, so beruht dieß auf eben so flachen, wie dialektisch ungebildeten Vorstellungen von dem Verhältniß Gottes zur Welt. Die Gesetze der Welt sind in jedem ihrer Erfolge Momente des göttlichen Willens; das Entwickelungsgesetz der Sünde ist, wie jedes wahre Gesetz, eine Macht Gottes über die Welt, in welcher er selbst als der Lebendige und Allgegenwärtige wirksam ist. Sagt man also: dieß παρέδωκε, πεπώρωκεν erkläre sich aus der allgemeinen Weltansicht des Alterthums, welche da ein Wirken Gottes setze, wo die neuere Weltansicht nur an ein Wirken gewisser Gesetze denke, so ist damit der Knoten nichts weniger als gelöst. Denn diese sogenannte Ansicht des Alterthums ist im innersten Wesen eben die wahre, und durchaus nicht als pantheistisch zu verdächtigen; die moderne Ansicht aber ist, insofern sie sich jener entgegensetzt, nichts weiter als ein beschränkter Deismus, der seinen Proceß eben so vollständig vor dem Richterstuhle der Philosophie verliert, als vor dem der Religion. Um den Knoten wirklich zu lösen, gilt es die Einsicht, wie eben in einem solchen Gesetz der heilige Gott sich und sein wesentliches Verhältniß zur Sünde bethätigen könne.

Diese Einsicht beruht zuvörderst darauf, daß alles göttliche Strafen der Sünde durch vermehrte Sünde das Vorhandensein der verkehrten Grundrichtung schon voraussetzt, und wesentlich nichts Anders ist, als eine göttlich geordnete Nothwendigkeit, daß die Sünde sich offenbare. Sie wird aus ihrer Innerlichkeit herausgetrieben und genöthigt, ihr Unwesen in entsprechenden Werken zu enthüllen, wodurch die Möglichkeit einer gründlichen Heilung bedingt ist. Es ist dabei nur festzuhalten, daß, wenn einmal das grundverkehrte Princip der Abwendung von Gott von dem Innersten des Menschen Besitz genommen,

die extensive und quantitative Vermehrung der Sünde, ihre Ausbreitung in mannigfaltigen Gestalten des gesetzlosen Thuns keine wesentliche Verschlimmerung des Subjekts ist. Diese Wahrheit, welche freilich zu denen gehört, die nur roh aufgefaßt zu werden brauchen, um die furchtbarsten Verirrungen zu veranlassen, ist eine der tiefsten Wurzeln der Reformation, besonders Lutherischer Seits. Wie in mannigfaltigen Grundrichtungen derselben das eine Bedürfniß sich kund giebt, von den abgeleiteten Bächen zur Quelle, von dem Einzelnen und Vielen, worin der Geist sich zersplittert und ermüdet hat, zur ursprünglichen Einheit zurückzukehren: so sehen wir ihn auch hier im innersten Lebenscentrum von der zersplitterten Werkheiligkeit des Römischen Katholicismus umwenden zu dem einfachsten Akt der Hingebung an Gott als dem allein schlechthin Wesentlichen. Darum durchdringt den Protestantismus von der andern Seite das Bewußtsein, was sich z. B. in dem Artikel der Apologie de peccato originali sehr bestimmt und kräftig ausspricht, daß unter allem Argen im menschlichen Herzen dieß das Aergste ist, daß statt Liebe Abneigung gegen Gott in ihm wohnt. — „Haben wir nicht unser absolutes und ewiges Verhältniß zu Gott gefaßt, so ist alles Uebrige nicht allein vergeblich, sondern schädlich.“ In diesen Worten hat Solger auf eine würdige Weise die Grundidee der Reformation durch Luther ausgesprochen *).

Ferner leuchtet ein, daß eben dieses Entwickelungsgesetz, dem die Sünde und der Mensch in der Sünde unterworfen ist, eine Macht Gottes über die Sünde ist. Wäre die Sünde schlechthin nur als einzelne That der innern Los-

*) Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, B. 1, S. 603. Was sich an diese Stelle als Folgerung unmittelbar anschließt, ist freilich Luthers Geiste, wie überhaupt dem Christenthum fremd, und gehört ganz eben jener Denkweise an, welche Hegel, wie vorher erwähnt wurde, als Akosmismus bezeichnet hat.

reißung von Gott, ohne einen verkehrten und zerrütteten Habitus im innern Leben des Subjektes zu erzeugen, ohne in bestimmten äußern Erscheinungen ihr arges Wesen zu offenbaren, so würde einerseits das ungeheuerste Beginnen der Kreatur zu einem gleichgültigen, bedeutungs- und folgenlosen Geschehensein herabgesetzt. Andrerseits wäre dadurch die Sünde aller Abhängigkeit von irgend einer Ordnung entnommen, vollkommen selbstständig, absolute Willkür; das Vermögen des persönlichen Geschöpfes, durch welches ihr Entstehen bedingt ist, hätte dann nicht bloß die Macht, die wahre Ordnung der sittlichen Welt zu stören, sondern sie *für sich wirklich aufzuheben*. Die Sünde wäre dann auch ganz unüberwindlich. Wie die schweren Dünste, welche, von der Erde aufsteigend, die Luft erfüllen, durch die kräftigen Strahlen der Sonne in Gewitterwolken zusammengezogen werden, um, als Regen niederfallend, der Athmosphäre ihre Klarheit wiederzugeben: so muß die Sünde, wenn sich der Wille ihr hingegeben hat, eine bestimmte Gestalt gewinnen im Leben des Menschen, damit ordentlich mit ihr gestritten und dieser Streit zu einem gewissen Ziele, zu einer dann für immer geltenden siegreichen Entscheidung durchgeführt werden könne — was freilich nicht dem sich selbst überlassenen Menschen, sondern nur durch die Erlösung möglich ist.

Es erhellt nun auch aus dem bisher Entwickelten, *welcherlei Sünden* sich nach der christlichen Ansicht zugleich als Sündenstrafen betrachten lassen, nicht solche, welche einen relativ neuen Anfang in der sündlichen Entwickelung bilden, welche der Mensch nach ruhiger Ueberlegung und mit deutlichem Bewußtsein ihrer Verwerflichkeit begeht, sondern solche, welche vorzugsweise als *Wirkungen des schon gewordenen zerrütteten Zustandes* anzusehen sind, also besonders solche, welche aus einer — überall in früherer Verschuldung begründeten — Verblendung des Geistes, aus einer Verdunkelung und Verkeh-

rung des sittlichen Bewußtseins, aus einer unüberwindlich gewordenen Gewalt wilder Leidenschaften hervorgehen. Und solche Gestaltungen der Sünde sind es eben auch, welche in den oben angeführten Aussprüchen des N. T. zugleich als Sündenstrafe dargestellt werden. Wir brauchen wohl kaum darauf aufmerksam zu machen, wie wesentlich verschieden diese biblische Lehre ist von der bei den griechischen Epikern und Tragikern öfters vorkommenden, übrigens schon von Plato*) und Plutarch**) bekämpften Ansicht, nach welcher die Götter, eifersüchtig auf die hervorragende Größe und Kühnheit des Mannes, schwere Schuld über ihn verhängen, um ihn verderben zu können. —

Diesen Betrachtungen zufolge steht Gott allerdings auch zu dem Bösen in der Kreatur in einem lebendigen, wirksamen Verhältniß, es seinen Ordnungen unterwerfend und zugleich seinen Weltplan daran anschließend, seine Entwickelung leitend, und seinem Hervortreten in That und Werk überall die Stelle anweisend, welche die ewige Weisheit ihm ersehen hat. Durch das Alles aber wird der Satz nicht angetastet, daß die hervorbringende Kausalität des Bösen als Bösen ganz im Geschöpfe liegt, und zwar nicht in dem Sinne, daß die kreatürliche Kausalität des Bösen doch wieder nichts Anders wäre, als eine besondere Form der Alles bewirkenden göttlichen Kausalität, sondern mit Ausschließung dieser, so daß Gott nur, wie ihn Plato nennt, wiewohl aus andern Prämissen als hier, causa boni in natura (auch die Natur selbst), die schlechthin letzte Ursache für das Vorhandensein des Bösen aber im Geschöpf enthalten ist.

*) Z. B. De republ. lib. II. (p. III., vol. I., p. 98. seq. ed. Bekker). Plato führt dort die Sentenz des Aeschylus an:

θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς,
ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ.

Die Voraussetzung liegt hier in dem bekannten Wort des Herodot: πᾶν θεῖον φθονερόν.

**) Adv. Stoicos, c. 19.

Und das eben ist es, was das Schuldbewußtsein aussagt; es macht den Menschen für sein böses Thun schlechthin verantwortlich als den wahren Urheber desselben, und es ist nichts in unserm innern Leben, was uns den Ursprung der Sünde aus unsrer Selbstentscheidung sicher verbürgte, als das Schuldbewußtsein. Giebt die wissenschaftlich theologische Betrachtung das Vertrauen zu der Wahrheit dieses Bewußtseins auf, so kann wenigstens auf dem Standpunkte des christlichen Theismus, auf welchem Gott als Urheber des Universums erkannt wird, die Kausalität des Bösen, wieviel Mittelstufen man auch zwischenschieben mag, zuletzt doch nur auf Gott zurückfallen. —

Es mag gewagt scheinen, dem Geschöpf in irgend einer Beziehung eine Kausalität zuzuschreiben, welche den Grund ihres Daseins offenbar nur in Gott haben kann, und für deren Wirken denn doch der alte Kanon nicht gelten soll: causa causae est causa causati. Namentlich werden diejenigen, welche den Schwerpunkt ihrer Gotteslehre ganz in dem Begriff der Allmacht Gottes haben, an unsrer Bestimmung, daß das Böse etwas für Gott sei, ohne durch Gott zu sein, als an einer Beeinträchtigung der absoluten Vollkommenheit Gottes Anstoß nehmen. Dennoch müssen wir grade behaupten, daß nur damit der reale Begriff dieser absoluten Vollkommenheit zusammenbestehen kann. Es ist in Gott nichts Göttlicheres und in dem absolut vollkommnen Wesen nichts Vollkommneres, als seine Liebe und Heiligkeit — sine bonitate nulla majestas —, und eben damit ist die göttliche Verursachung des Bösen schlechterdings unverträglich. Was die Heiligkeit betrifft, so ist dieß ja eben ihre unmittelbare Bedeutung; sie ist der reine Gegensatz Gottes gegen das Böse, welcher voraussetzt, daß dasselbe durchaus nicht in Gott und in seinem Willen, sondern nur in der Kreatur gegründet ist. Aber die Heiligkeit Gottes ist in dieser Beziehung nichts Anders, als die absolute Selbstaffirmation der Liebe, des

höchsten Ausdruckes für das Wesen Gottes. Die Liebe Gottes würde sich selbst verleugnen, wenn sie mit dem, was ihr widerstreitet, mit der Sünde, welche in ihrem Grunde Selbstsucht und Haß, das Gegentheil der Liebe, ist, eine verursachende Gemeinschaft hätte. — Nur wo die Liebe als Centrum aller Gotteserkenntniß leuchtet, ist ein sittliches Verhältniß des Menschen zu Gott möglich, während es da, wo das vorherrschende Interesse sich auf den Begriff der absoluten Macht wirft, bei konsequentem Denken unvermeidlich in irgend einer Form des Fatalismus zu Grunde geht. Wir wissen wohl, daß auch die Liebe wiederum nur in ihrer Einheit mit der Allmacht die göttliche ist, und sind ganz damit einverstanden, wenn man, das oben angeführte Wort ergänzend, die Majestät Gottes für die auf der Stärke ruhende Güte erklären will. Aber eben hieraus leuchtet auch ein, daß in Gott die absolute Macht ganz der Liebe und ihren Zwecken unterworfen ist, und daß nicht bloß die Umkehrung dieses Verhältnisses, sondern auch die Koordination der beiden Eigenschaften wie zweier gleichberechtigter Sphären zu den irrigsten Bestimmungen führen muß. Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die ihr, als absolut freie Selbstbeschränkung, der heilige Wille der Liebe Gottes setzt.

Es ist indessen sehr begreiflich, daß Vielen in unsrer Zeit dieß Hervorheben derjenigen Momente in der Idee Gottes, auf denen das sittliche Verhältniß des Menschen zu ihm beruht, und im Zusammenhange damit die Ausschließung der Kausalität des Bösen von Gott als Beschränktheit erscheint. Ihnen dünkt es größer, einen Gott zu denken, der in Allem, was ist und geschieht, mit gleicher Nothwendigkeit sein Wesen und seinen Willen offenbart, dessen Phantasie gleich groß ist im Gräßlichen und im Schönen und Anmuthigen, der das Böse aus sich hervorbringt, ohne sich dadurch zu erniedern, und das Gute, ohne sich dadurch zu ehren. Wir nun lassen den spekulativen Werth

oder Unwerth einer solchen Gotteslehre, die nicht grade pantheistisch, sondern eben so gut pandämonistisch zu nennen ist, ganz auf sich beruhen, müssen aber behaupten, daß dieses absolute Wesen in seiner unbewegten Gleichgültigkeit gegen Gutes und Böses ganz verschieden ist von dem Gott der heil. Schrift, dem Vater unsers Herrn Jesu Christi. Das ganze alte und neue Testament ruht, wie schon früher von uns bemerkt wurde, auf der Grundanschauung, daß in Gott ein tiefer und lebendiger Abscheu vor dem Bösen ist. Soll nun aber das Vorhandensein des Bösen in der Welt doch wieder zur göttlichen Ordnung gehören, so muß man entweder das Verwerfungsurtheil Gottes über das Böse für eine Vorstellung von bloß subjektivem Werth erklären, womit dann aber auch der menschliche Abscheu vor dem Bösen seines wahren Nervs beraubt ist, oder man muß, wenn man dem Bösen seine Realität erhalten will, in Gott selbst einen die Idee Gottes unmittelbar aufhebenden Widerspruch setzen, Anordnung eines Widerstrebens gegen Gott durch Gott, Billigung und Verwerfung desselben Objektes in derselben Beziehung*). Entweder der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen erlischt, der Haß erhält gleiche Berechtigung mit der Liebe, womit denn auch die ethischen Momente der Idee Gottes verschwinden, oder diese Idee geht in unversöhnlichem Zwiespalt aus einander.

Ueberdieß schließt das N. T. auch ganz ausdrücklich von

*) Denn wenn man etwa die Beziehungen scheiden wollte, so daß die Billigung des Bösen stattfände in Beziehung auf Gott und seine Weltordnung, auf die nothwendige Stelle, die es darin haben soll, die Verwerfung aber in Beziehung auf sein Hervorgehen aus dem handelnden Subjekt: so steckt diese Ansicht mit in dem ersten Horn des obigen Dilemma, und ist, wenn die Formel überhaupt einen Inhalt haben soll, nur ein andrer Ausdruck dafür, daß die Mißbilligung des Bösen nur subjektive Bedeutung und Geltung habe, vielleicht mit der nähern Bestimmung, welche schwerlich eine Verbesserung ist, daß Gott selbst diese subjektive, der Objektivität widersprechende, also falsche Auffassung des Bösen im menschlichen Bewußtsein geordnet habe.

Gott die Urhebung des Bösen aus, am unmittelbarsten in der schon früher (Kap. 5. des vorigen Abschnittes) erläuterten Stelle bei Jakobus, K. 1, V. 13 — 17., an welcher uns auch das scharf accentuirte ἴδιον der sündeerzeugenden ἐπιθυμία, V. 14., nicht entgehen darf; nicht minder deutlich aber auch in den Stellen, wo im Gegensatze gegen das göttliche Wirken das Vorhandensein der Sünde auf die Wirksamkeit des Teufels zurückgeführt wird, Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 12. Matth. 13, 39. Wenn namentlich Joh. 8, 44. vom Teufel gesagt wird: ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ· ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, so ist durch diesen Ausspruch in seinem Zusammenhange mit V. 42. 43. allerdings jede Ableitung des Bösen, die den Grund seines Daseins höher sucht, als in der Kreatur, mit großer Bestimmtheit verworfen.

Man muß demnach wohl nach dem Beweise fragen, wenn neuerlich z. B. D. Olshausen es als ausdrückliche Schriftlehre geltend macht, daß Gott das Böse wirke, und zwar in dem Sinne, daß Gott ganz allein der Schöpfer jeder That des Menschen, also auch der bösen, sein soll,*) womit die Vorstellung einer die menschliche Selbstentscheidung voraussetzenden und an dieselbe sich anschließenden Wirksamkeit Gottes abgewiesen wird. Die Stellen, durch welche diese Behauptung zunächst begründet wird, enthalten gar nichts von einem göttlichen Bewirken des Bösen, sondern führen höchstens auf ein göttliches Vorauswissen desselben. Aber der eigentliche Beweis soll wohl, außer in Röm. 9, 18. f., in Jes. 45, 7., Amos 3, 6. liegen. Daß die Stelle im Briefe an die Römer dafür nicht angesehen werden dürfe, ergiebt sich zum Theil schon aus frühern Bemerkungen über dieselbe. Und wenn es hier besonders ankommt auf den Begriff der Verstockung, dessen genauere Erörterung an diesem Punkt unsrer Untersuchung zu starke Vorgriffe erfordern

*) Kommentar zum Br. an die Römer, S. 327. 329.

würde, so wird man, wie man diesen Begriff immer feststellen mag, doch jedenfalls anerkennen müssen, daß die darin gedachte göttliche Wirksamkeit die Selbstentscheidung des Menschen auf das Bestimmteste voraussetze. Jes. 45, 7. ist bei dem חֹשֶׁךְ, welchen Gott schafft, eben nur an das, was das Wort bedeutet, an die Finsterniß, nicht an die Sünde zu denken; רַע aber bezeichnet hier nicht das Böse, sondern, wie aus dem Gegensatz gegen שָׁלוֹם erhellt und durch denselben Gebrauch des Wortes in Jes. 31, 2. Jerem. 2, 19. 18, 8. 24, 2. 3. 8. u. v. a. St. zu belegen ist, das physische Uebel. Daß an etwas Anderes auch Am. 3, 6. nicht gedacht werden darf, ist für sich klar. Manche andre Stelle des A. und N. Testamentes, auf die man sich für die Behauptung, daß die h. Schrift Gott zum Urheber des Bösen mache, berufen hat, wie Genes. 45, 8. 2 Sam. 12, 11. 16, 10. 11. Jes. 63, 17. Apgesch. 2, 23. 4, 28., sprechen in verschiedenen Beziehungen und Wendungen den Gedanken aus, daß Gott auch der Erfolg des verkehrten Willens, das Böse nicht als Handlung, sondern als Begebenheit, dienstbar sein muß zur Vollstreckung seines Willens, zur Ausführung seines Weltplanes. Ein richtiger Begriff vom Vorherwissen Gottes und dessen Verhältnisse zur That der Kreatur ist es hier besonders, der die Schwierigkeit überwinden muß.

Den furchtbaren Konsequenzen jenes Satzes sucht Olshausen durch die Formel auszuweichen, daß Gott das Böse nicht als Böses, sondern nur als historische Erscheinung verursache. Dieß scheint nun, in Uebereinstimmung mit dem oben von uns Festgestellten, den guten Sinn zu geben, daß Gott das Böse, nachdem es ohne seine Verursachung im Willen des Geschöpfes wirklich geworden, seinen Ordnungen unterwirft, nach denen es sich in bestimmten Erscheinungen offenbaren muß. Damit aber steht in Widerspruch, daß die göttliche Bewirkung des Bösen hier hauptsächlich auf das absolute Wissen Gottes

vom Bösen gegründet wird, auf die Einheit des Vorherwissens und Vorherbestimmens in Gott; die Scheidung dieser beiden (also z. B. die Anerkennung, daß die Sphäre des Erstern eine weitere sei, als die des Zweiten, daß demnach die innere Selbstentscheidung des Menschen für das Böse von Gott zwar vorhergewußt, aber nicht vorherbestimmt sei) soll vor einer gründlichern Betrachtung nicht haltbar sein. Nun aber wäre doch das göttliche Wissen vom Bösen unstreitig ein sehr unvollkommnes und nichts weniger als absolut, wenn Letzteres ihm nur in seiner Erscheinung, nicht in seinem innern Wesen, als Böses, bekannt wäre. Auch kommt der Einfluß desselben auf die Geschichte, auf den sich Olshausen für die Nothwendigkeit des göttlichen Wissens vom Bösen mit Recht beruft, nicht etwa nur dem Natürlichen zu, an welchem dasselbe immer haftet, und das es zum Organ seiner verkehrten Bestrebungen macht, sondern dem Bösen als solchem, als Princip der Störung und Entzweiung. Darum würde aus jenen Vordersätzen mit strenger Nothwendigkeit folgen, daß Gott das Böse als Böses verursache. —

Wie aber diese Vorstellung, was auch der genannte treffliche Ausleger selbst anerkennt, durchaus schriftwidrig ist, so hat auch die Kirche sie zu allen Zeiten mit Entschiedenheit abgewiesen. Eben dieser Gegensatz, nicht der Platonische Begriff des μὴ ὄν, welcher von ganz andrer Abstammung und Bedeutung ist, war es unstreitig, der den Origines und den Gregor von Nyssa trieb, das Böse zu einem οὐκ ὄν, zu einer ἀπουσία τοῦ κρείττονος zu machen; nur auf diesem Wege meinten sie einer Bewirkung des Bösen durch Gott, den Urheber alles Seienden, entgehen zu können. Basilius sucht in einer eignen lesenswerthen Homilie darzuthun, daß weder das physische, noch das moralische Uebel von Gott herkomme.*) Auch

*) Opp. ed. Benedict. tom. II. p. 72 — 83.

Augustinus bleibt sich in der Verneinung der göttlichen Urhebung des Bösen überall treu, und wenn man ihm wegen seiner Lehren vom sittlichen Unvermögen der menschlichen Natur und von der göttlichen Vorherbestimmung oft genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengesetzte Meinung aufgebürdet hat, so gehört dieß eben nur zu den ungegründeten Konsequenzmachereien, mit denen man gegen diesen großen Kirchenlehrer besonders freigebig gewesen ist. Augustin unterscheidet ausdrücklich von der göttlichen Vorherbestimmung, welche sich auf das bezieht, was Gott selbst thut, das göttliche Vorherwissen, welches sich auch auf dasjenige erstreckt, was er nicht selbst thut, wie die Sünde *), und schließt damit letztere offenbar aus dem Bereich göttlicher Vorherbestimmung aus. Diese Vorherbestimmung hat vielmehr nach seinem System, welches hier ganz mit dem der spätern Infralapsarier übereinstimmt **), zu ihrer wesentlichen Voraussetz-

*) Ed praedest. sanctorum, c. X.

**) Es beruht nur auf einem Mißverstande der infralapsarischen Ansicht, wenn D. Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, S. 309, diese Identität nicht gelten lassen will. Auch die Dordrechter Theologen denken sich den göttlichen Rathschluß keineswegs als einen auf den Fall der Zeit nach folgenden, sondern sie bezeichnen ihn mit großem Nachdruck als decretum aeternum, canones Dordr. c. I. art. 6. Aus der Priorität dem Begriffe nach folgt ja keineswegs nothwendig die Priorität der Zeit nach. Nach der supralapsarischen Ansicht ist der Sündenfall in dem göttlichen Rathschluß über Seligkeit und Verdammniß der Menschen mit enthalten und davon abhängig als ein Mittel zur Ausführung desselben. Nach der infralapsarischen Ansicht ist für den ewigen Rathschluß Gottes der durch Adams Fall entstandene verderbte Zustand des menschlichen Geschlechtes ein gegebener, auf welchen er sich als auf seine Voraussetzung bezieht. Und dieß ist unstreitig auch Augustins Ansicht. Und wenn nun doch jene Voraussetzung ein zu bestimmter Zeit erfolgtes Faktum ist, der dadurch bedingte göttliche Rathschluß aber ein ewiger, so liegt die einfache Vermittelung auf diesem Standpunkt in dem untrüglichen Vorherwissen Gottes. Identifizirt man freilich Wissen und Wollen in Gott, und legt demgemäß ersterm kausative Bedeutung bei, so muß allerdings die infralapsarische Vorstellung sehr schwach und inkonsequent erscheinen; aber man hat ihr dann eben Prämissen aufgedrungen, die ihr völlig fremd sind

zung die freie That des Menschen, durch welche die Sünde in die menschliche Natur gekommen ist, nämlich Adams Fall, in welchem zugleich jedes Individuum der menschlichen Gattung schuldig geworden. Eine weitere Veranlassung zu der Beschuldigung gegen Augustin, daß er Gott zum Urheber der Sünde mache, lag in dem besonders von ihm hervorgehobenen und vielfach angewandten Begriff der Sündenstrafe durch Sünde. Aus dem, was früher über diesen Begriff bemerkt worden ist, erhellt der Ungrund dieser Konsequenz. — Für die scholastische Theologie wuchsen die Schwierigkeiten dieses Problems, je sorgfältiger und schärfer sie die Lehren von der göttlichen Erhaltung als einer creatio continua, von dem göttlichen Concursus zu den freien Handlungen der Menschen und von dem eben so untrüglichen, wie allumfassenden Vorherwissen Gottes ausbildeten. Aber einige entschieden pantheistische Ausweichungen abgerechnet, zeigt auch sie überall das ernsteste Bestreben, die Ursächlichkeit des Bösen von Gott fern zu halten. Zwar scheuen sich Thomas von Aquin und mehrere Andere nicht, in dieser Frage sich der Formel zu bedienen, wegen deren später Calixt von den orthodoxen Lutherischen Theologen heftig angegriffen wurde: Deus est causa mali per accidens. Indessen hat diese anstößige Formel bei Thomas einen an sich ganz unverfänglichen Sinn, diesen nämlich, daß er Wesen geschaffen hat, welche abfallen können.*) Indem aber die Scholastik in ihren Untersuchungen über das Verhältniß des göttlichen Wirkens zum menschlichen die praktischen

*) Summa, p. I., qu. 49, art. 2. Bringt man freilich diesen Satz in Beziehung mit der früher angeführten Aeußerung des Thomas: ipsa natura rerum id habet, ut, quae deficere possunt, quandoque deficiant, so wird der Sinn bedenklicher. — Bei Calixt und seinen Schülern bezieht sich der Satz: Deus est auctor peccati per accidens, theils auf die göttliche Zulassung, theils darauf, daß Gott Objekt der Versündigung sei. — Die Streitfrage findet darin ihre Erledigung, daß der Begriff einer causa per accidens ein widersprechender ist — eine causa ohne wirkliche Causalität.

Ausgangspunkte und Interessen, die bei Augustin überall so bestimmt hervortreten, immermehr aus den Augen verlor, und sich ganz in eine einseitig metaphysische Behandlung dieser Probleme vertiefte, mußte sie da, wo die antipelagianische Richtung mit Energie sich geltend machte, wie besonders in der merkwürdigen Schrift des Thomas von Bradwardina: de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, freilich zu Resultaten gelangen, welche die göttliche Kausalität des Bösen nur hinter künstliche Formeln verstecken lassen.*)

Es kann uns nicht eben befremden, daß die tiefinnerliche Bewegung des religiösen Geistes, von welcher die Reformation ausging, in ihren ersten Versuchen, das alte Problem von dem neubegründeten christlichen Bewußtsein aus zu lösen, nicht sonderlich glücklich war. Eine flache Pelagianisch-deistische Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt überhaupt und zum sittlichen Leben der persönlichen Geschöpfe insbesondere hat es freilich leicht, die Ableitung des Bösen von Gott durch eine harm-

*) Lib. I. c. 34 (p. 294 — 307 in der Ausg. von Savilius); vergl. lib. II. c. 29. 30. lib. III. c. 1. 2. — Br. geht in seinen Untersuchungen von dem Interesse aus, die absolute Kausalität des göttlichen Willens, der prima causa, zu wahren, und läßt sie, indem er eben so entschieden jede Abhängigkeit wie jede Trennung derselben von dem Wirken der Kreatur verwirft, alle Akte der causae inferiores, auch die des menschlichen Willens (dessen Freiheit bei ihm, wie bei Schleiermacher und Romang, nur im Verhältniß zu andern causae inferiores etwas ist), schlechthin necessitiren. Wie die oben bemerkte Veränderung des Standpunktes sich gewöhnlich besonders darin kund giebt, daß der zulassende Wille Gottes in seinem Unterschiede von dem bewirkenden Willen verleugnet oder verkannt wird: so verliert auch für Br. der Begriff der göttlichen Zulassung alle Bedeutung; und wiewohl er ihn aus Respekt vor der Autorität seines Meisters Augustinus dem Namen nach stehen läßt, so hat er in Wahrheit doch nur Einen, Alles schlechthin hervorbringenden und wirkenden Willen Gottes, lib. I. cap. 9. 22. 32. 33. Ueber die eigentlichen Klippen unsrer Frage schlüpft dann auch er auf dem leichten Fahrzeuge des Privationsbegriffes vom Bösen hinweg, lib. I. c. 27 und 34.

lose Formel auszuschließen. Indem sie Gott von seiner Welt scheidet, wie den Werkmeister von der gefertigten Maschine, und namentlich die intelligente Kreatur in Bezug auf die Lösung ihrer sittlichen Aufgabe ganz an ihre eignen Kräfte und an die Freiheit ihres Willens verweist, kann sie kaum in Versuchung kommen, Gott irgendwie zum Urheber der Sünde zu machen, und es gereicht ihr darum zum besondern Vorwurf, wenn sie in ihren Bestimmungen über den Ursprung des Bösen dennoch oft genug in ein Netz gegangen ist, was ihr gar nicht gestellt war*). Aber ein kräftiges Bewußtsein des allgegenwärtigen, überall wirksamen Gottes, der über Allen und durch Alle und in Allen ist (Eph. 4, 6.), eine tiefe Erkenntniß, wie der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande nichts wahrhaft Gutes vermag, ohne den Beistand der göttlichen Gnade (Joh. 15, 5.) hat hier ganz andere Schwierigkeiten zu überwinden. Dieses numen praesens des lebendigen Gottes, das tiefste Bedürfniß aller wahren Frömmigkeit, nicht im Begriffe zu verlieren, und doch die reine Geschiedenheit des heiligen Gottes von dem Bösen, das doch wieder nichts für sich Existirendes ist, sondern nur an der Kreatur und ihren Kräften und Thätigkeiten haftet, festzuhalten — hic Rhodus, hic salta! Den Ausweg aber, den die oben angeführten Kirchenväter, so wie die meisten Scholastiker wählten, indem sie das Böse auf dem metaphysischen Standpunkte als bloße Privation betrachteten, versperrte den Reformatoren ihre gründlichere Einsicht in den innersten Kern der Schriftlehre, und, wir dürfen

*) Tiefer betrachtet, hat es freilich seinen guten Grund, daß grade der konsequente Deismus sich unfähig erweist, die Verursachung des Bösen von Gott abzuhalten. Ihm geht mit dem wahren Begriff von dem Verhältniße Gottes zur Welt nothwendig auch der von der Persönlichkeit des Menschen verloren, und sein eingeborner Hang zu mechanischen Vorstellungen zieht ihm das menschliche Handeln fast unvermeidlich herab in die Sphäre des sogenannten Naturmechanismus, gegen den die gleichgültige Freiheit doch nur eine trügliche Schutzwehr ist.

es wohl sagen, ihr tieferes sittliches Bewußtsein, wie es grade im engsten Zusammenhange mit ihrem oft als unsittlich angefochtenen Reformationsprincip, der Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben, in ihnen lebte. Denn daß sie den moralischen und metaphysischen Begriff des Bösen, nach der spätern Ausdrucksweise, nicht so abstrakt aus einander zu halten vermochten, wie die scholastische Theologie und die protestantische des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts zu thun pflegte, das gereicht ihnen doch gewiß nicht zum Vorwurf.

Ueberdieß konnte es, sofern der Begriff der Privation nur ernstlich genommen und mithin von dem der einfachen Negation unterschieden wurde, einem schärfern Denken nicht verborgen bleiben, daß diese Auskunft in Beziehung auf die Schwierigkeiten in dem Verhältniß des Bösen zur göttlichen Allwissenheit und Allmacht eben nur ein Behelf ist. Denn ist das Böse wirklich die Lücke im Weltzusammenhang, das Fehlen eines positiven Momentes, das durch diesen Zusammenhang an dieser Stelle gefordert wird, so gehört es zuerst, was das göttliche Wissen betrifft, unstreitig zur Wahrheit und Vollkommenheit desselben, diese Lücke als das, was sie ist, zu erkennen; wenn man nicht etwa die aller Religion feindselige Ansicht aufstellen will, Objekt des göttlichen Wissens sei überhaupt nicht die Welt in dieser ihrer empirisch-wirklichen Gestalt, sondern eine davon verschiedene ideale Welt. Nicht minder setzt jenes Fehlen, wiewohl in sich selbst nichts Positives, doch das Eintreten einer Hemmung in der Weltentwickelung voraus, mithin irgend eine positive Ursache, welche, wenn sie nicht schlechterdings nur in der Kreatur liegen soll, immer wieder auf Gott zurückfällt. Soll darum mit Hülfe des verneinenden Begriffes vom Bösen dasselbe von der Verursachung und dem Wissen Gottes ausgeschlossen werden, so tritt unumgänglich an die Stelle der Privation die einfache Negation. Das Böse ist dann nur das minder

Vollkommne, wie es mit der Allmäligkeit der Entwickelung endlicher Wesen nothwendig gegeben ist. Als Beraubung und Mangel kann es dann natürlich nur einer ganz unberechtigten Betrachtungsweise, welche das Einzelne isolirt, und es willkürlich mit andern Einzelnen auf einer höhern Stufe vergleicht, erscheinen; für die richtige, das Einzelne im Ganzen auffassende Weltbetrachtung ist das Böse gar nicht vorhanden. Eine solche gänzliche Verflüchtigung des Bösen ist bei Spinoza ganz in der Ordnung; die Reformatoren mußten, kam sie ihnen jemals zum Bewußtsein als die Konsequenz dieser Methode die Kausalität des Bösen von Gott zu entfernen, sie auf das Entschiedenste verwerfen.

So gedrängt von dem schwierigsten Konflikt, haben sie gewiß den gerechtesten Anspruch auf billige Beurtheilung, wenn sie bei dem Versuche, entgegengesetzte Richtungen desselben christlichen Bewußtseins zu vereinigen, mannigfach straucheln und zuweilen in demselben Zusammenhange widersprechende Bestimmungen zu Tage fördern. Immer war es gründlicher, den Widerspruch stehen zu lassen, als sich willkürlich auf Eine Seite mit Ausschließung der andern zu werfen.

In solchem Widerspruch sehen wir allerdings selbst den Artikel der Augsburgischen Konfession befangen, welcher die ausdrückliche Bestimmung hat, die göttliche Kausalität der Sünde zu verneinen und die Beschuldigungen der katholischen Gegner zu widerlegen, den 19ten. Seine Worte sind diese: De causa peccati docent, quod, tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo (im deutlichen Urtext heißt es noch deutlicher: welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen gewandt hat*), sicut Christus ait Joh. VIII.: Cum

*) An diesem deutschen Texte scheitert rettungslos das Bemühen älterer, auch neuerer Lutherischer Theologen, dieses: adjuvante Deo, durch

loquitur mendacium, ex se ipso loquitur. Man muß sich zum Verständniß der durch den Druck ausgezeichneten Worte erinnern, daß nach der bei den sächsischen Reformatoren herrschenden Vorstellung auch im Urstande des Menschen, ganz wie in der Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes durch die Erlösung, das Verhältniß Gottes zum Menschen in der Form eigentlicher Gnadenwirkung gedacht wurde. Namentlich hatte Melanchthon selbst ausdrücklich gelehrt, daß der Mensch von Anfang durch den Beistand des heil. Geistes zum Guten entflammt worden sei*). Ruht demgemäß jener Artikel unstreitig auf der Voraussetzung, daß der Mensch als solcher in sich selbst zum Guten und wider die Versuchung keine hinreichende Kraft besitze, so hat Schleiermacher gewiß Recht, wenn er in diesem Handabthun Gottes eine göttliche Bewirkung dessen sieht, was sich unter jener Voraussetzung mit Nothwendigkeit daraus ergiebt**). Wenn ferner Luther, Melanchthon in den frühern Ausgaben der loci und des Kommentars zum Briefe an die Römer, Zwingli, Calvin***), Beza ihre Prädestinationslehre vornehmlich auf die immerdar wirksame Macht des göttlichen

die Interpretation: ohne daß Gott die Abwendung von ihm selbst befördert, orthodox zu machen.

*) Loci theol. Augustische Ausgabe, S. 19. Aehnlich Luther de servo arbitrio, Ausg. von Seb. Schmid (die in 4.) S. 79. 80. (Wittenberger Ausg. der Werke, tom. III. fol. 443.).

**) Glaubenslehre, B. 1, S. 496.

***) Noch weniger trifft es den Nerv der Frage, wenn Calvin gegen diese Folgerung ferner einwendet, daß darin die Begriffe, göttliches Gebot und göttlicher Wille, mit einander vermischt würden, Instit. rel. chr. lib. I, c. XX., §. 4. Von der Verursachung der bösen Willensentscheidung ist die Rede; darum gehört das göttliche Gebot, welches ja auch nach Calvin gar nicht bestimmt ist, die Willensrichtung, die es fordert, selbst hervorzubringen, gar nicht hieher, sondern es fragt sich, wie das böse Wollen und Handeln des Menschen sich verhält zu dem hervorbringenden Willen Gottes, der nach C. die absolute Nothwendigkeit aller Dinge ist.

Wissens und Wollens, Allem was geschieht eine absolute Nothwendigkeit aufzulegen, gründen — womit die infralapsarische Ansicht unmittelbar in die supralapsarische übergeht —: so läßt sich freilich für ein konsequentes Denken eben so wenig die Urstinde, wie alle nachfolgenden von der göttlichen Verursachung ausschließen. Denn sich darauf zurückziehen, Gott bringe doch die Sünde nicht unmittelbar im Innern des Menschen hervor, sondern habe nur durch seinen Rathschluß verhängt, daß sie aus dem eignen Willen desselben und dessen willkürlicher Bewegung hervorgehen solle, das ist doch nur ein Umweg, der sogleich auf denselben Punkt zurückkehrt. Es ist damit, wie mit manchen Formeln neuerer philosophischer Systeme, die den Schuldbegriff begründen sollen, nichts gesagt, als was sich von selbst versteht, daß die Sünde nur im Geschöpf ist und entspringt, nicht aber, daß sie vom Geschöpf kommt. Dennoch verwahren sich alle jene mit Einem Munde gegen die Konsequenz, daß Gott Urheber der Sünde sei, und besonders ist Calvin eifrig im Abweisen dieser Folgerung aus seinen Sätzen*). Aber er vermag es nur dadurch, daß er das unmittelbar Widersprechende einfach neben einander stellt, wie in dem bekannten Satze: Cadit homo Dei providentia sic ordinante (daß die Verbindung hier eine kausale ist, erhellt auch aus den kurz vorhergehenden Worten: lapsus est primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat); sed suo vitio cadit**). — Der eigentliche Sinn dieses Satzes tritt deut-

*) Instit. christ. relig. lib. I. c. XVIII. §. 4. lib. III., c. XXIII., und besonders in der Streitschrift: ad calumnias nebulonis cujusdam etc. responsio.

**) Instit. lib. III., c. XXIII., §. 8. In §. 7 heißt es: Decretum quidem horribile, fateor; infitiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum habiturus esset homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. Aehnlich Luther de servo arbitrio S. 57: Deus sua voluntate nos necessario damnabiles facit. Beiden ist übrigens gewiß, daß Gott zu diesem Rathschlusse justissimas rationes habe, wenn auch

licher hervor in der weitern Entwickelung durch Bezas scharfen, keine Konsequenz scheuenden Verstand, besonders in folgender merkwürdigen Aeußerung: Quaerenda est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu, quo fit, ut Deus juste decreverit, quod illi (protoplasti) injuste fecerunt. At enim dices: non potuerunt resistere Dei voluntati, id est, decreto. Fateor; sed sicut non potuerunt, ita etiam noluerunt. Verum non poterant aliter velle. Fateor, quoad eventum et ἐνέργειαν; sed voluntas tamen Adami non coacta fuit*). So legt Beza auch sonst alles Gewicht darauf, daß der erste Mensch doch nicht gezwungen, wenn gleich nothwendig in die Sünde gefallen sei, und verlangt, daß man sich bei Aufsuchung der Ursache des Bösen ganz an das Instrument, den Willen der Kreatur und dessen spontaneus motus halten solle. Aber Beza selbst hält sich nicht an das Instrument, schon unmittelbar dadurch, daß er es als Instrument des Willens Gottes bestimmt, wie er denn an einer andern Stelle der eben angeführten Schrift ausdrücklich lehrt: alle causae secundae, intelligente wie nicht intelligente, seien nichts Anders, als Instrumente der causa prima. Darum kann die Forderung, uns bei der Ableitung des Bösen an das Instrument und dessen spontaneus motus zu halten, in Verbindung mit der Thatsache, daß die Betrachtung diese Sphäre selbst überschreitet, und zwar nicht bloß auf verneinende Weise, da Beza

die menschliche Vernunft außer Stande sei, sie einzusehen. Namentlich verwirft Calvin in den stärksten Ausdrücken die Vorstellung von einem Willen Gottes, der ohne alle Rücksicht auf die Regel der Gerechtigkeit nur nach seiner absoluten Macht wirke, Instit. lib. I., c. XVII., §. 2. lib. III., c. XXIII., §. 2. Allein der Begriff der justitia verliert hier, wo ja von Seiten des Menschen schlechterdings nichts gegeben sein kann, wonach die göttliche Anordnung seines Schicksals sich richte, alle Bedeutung; er wird in dieser Beziehung zum leeren Wort, bei dem sich nichts mehr denken läßt.

*) Resp. ad Sebast. Castellionem de aeterna Dei praedestinatione, in refutatione secundae calumniae.

mit großer Zuversicht die göttlichen Zwecke bei der Anordnung der Sünde zu bestimmen wagt*), wohl nirgends andershin führen, als zu der Annahme zweier Standpunkte, wodurch einige Neuere sich zu helfen gesucht haben, eines relativen und eines absoluten. Auf dem relativen Standpunkte der Betrachtung erscheint das Böse ganz als Schuld der Kreatur, dem offenbaren Willen Gottes, welcher hier die Gestalt des Gesetzes hat, widersprechend, auf dem absoluten als Anordnung Gottes, als Wirkung des verborgenen göttlichen Willens, welcher die absolute, Alles auf gleiche Weise necessitirende Ursache alles Seienden und Geschehenen ist, welcher aber bei der Bewirkung des Bösen in der Form der Spontaneität der persönlichen Geschöpfe sich realisirt. Allein ein solcher relativer Standpunkt, auf welchem das Objekt der Betrachtung wesentlich anders erscheint, als auf dem absoluten, ist sofort aufgehoben, so wie er als relativer erkannt und der absolute gefunden ist; mag er im unmittelbaren Bewußtsein sich vielleicht immer auf's neue geltend machen als ein unvermeidlicher Schein, für die wissenschaftliche Betrachtung hat er höchstens noch als ein merkwürdiges psychologisches Pränomen Interesse; maßt er sich aber, jenem gegenüber, dennoch eine objektive Bedeutung an, so wird er nun erst zur positiven Unwahrheit**). — Das sechzehnte Jahr-

*) Der Kernpunkt dieser seiner Ansicht, wie er sie in der absersio calumniarum Tilem. Hesshusii und besonders auf dem Mümpelgartschen Kolloquium dargelegt hat, wurde schon früher (Abschn. 1, Kap. 4.) berührt.

**) Dasselbe Verhältniß läßt sich an dem eben berührten kontradiktorischen Gegensatze zwischen dem verborgenen und offenbaren Willen Gottes aufzeigen. Der verborgene Wille ist ein offenbarer, weil ja sonst nichts von seinem Inhalt und von dessen Verhältniß zum sog. offenbaren Willen gewußt werden könnte. Der offenbare Wille dagegen offenbart nichts, sondern ist nur eine Verbergung des wahren Willens Gottes, mithin als eine bloße Fiktion abzuthun, soweit er dem sogenannten verborgenen Willen widerstreitet.

hundert war noch unbefangen in der Ausbildung solcher Gedanken, und die kräftigste christliche Frömmigkeit war damit vereinbar. Heut zu Tage, bei gesteigertem Bewußtsein, könnten sie sich nicht wissenschaftlich entwickeln, ohne zum Pantheismus zu führen*).

*) Mit diesen Bemerkungen sind zu vergleichen die umsichtigen und tief eindringenden Erläuterungen, welche Dr. Nitzsch in seinem ersten Artikel gegen Möhler zur Lehrart der Reformatoren von der Ursache des Bösen gegeben hat (Stud. und Krit. 1831, H. 1, S. 45—55.). — Viel weniger finden wir uns im Einverständniß mit der Deutung, welche Dr. Baur den dahin einschlagenden Lehren der Reformatoren giebt, Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Aug. 1836. S. 138—173. Aber die ganze Untersuchung scheint uns auch viel mehr die eigne Spekulation des Verfassers als die Lehre der Reformatoren darzulegen. Wer möchte ihm z. B. glauben, daß der Calvinische Satz: Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit, nichts Anders sagen wolle, als dieß: „Der Mensch ist zwar, sofern er von Gott geschaffen ist, ursprünglich rein und gut, aber er hat auch eine von Gott abgewandte und endliche, und darum auch verkehrte und böse Seite seines Wesens. Wie er auf der einen Seite das Bild Gottes an sich trägt, so hat er auf der andern eine gefallene Natur, und eben deßwegen, weil er, wenn er Mensch sein soll, nicht anders gedacht werden kann, als mit dieser Negativität und Endlichkeit seines Wesens, das ihn durchaus in den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Positiven und Negativen, des Guten und Bösen hineinstellt, ist der Fall seine eigne Schuld" (! wer erwartete hier nicht den grade entgegengesetzten Schluß!). „Er ist also die ihm zuzurechnende Ursünde, sofern diese Negativität und Endlichkeit, die die Quelle alles Bösen in ihm ist, so sehr zum Begriff seines Wesens gehört, daß sie von demselben nicht getrennt werden kann, weßwegen der Fall, wenigstens der Idee nach, der Natur des Menschen gleich ewig gesetzt werden muß." S. 146. 147. Daran, die Endlichkeit zum Princip des Bösen zu machen, hat Calvin, der an die Menschwerdung des Logos und an ein Reich Gottes glaubte, auch nicht von fern gedacht. Weiterhin (S. 148. 149.) wird Calvins Widerlegung des Einwurfs: Gott hätte Wesen mit der Fähigkeit zu sündigen gar nicht schaffen sollen, so ausgelegt: „Es ist in der Identität des Menschen mit Gott zugleich auch sein Unterschied von Gott gesetzt mit allen Momenten, durch welche die göttliche Idee des Menschen sich selbst realisirt als eine zeitlich sich entwickelnde, um das Fürsichsein des Menschen in seinem Ansichsein aufzuheben und auszugleichen. Das Eine wie das Andere ist von Gott geordnet, aber doch ist es nur die Schuld des Menschen selbst, daß die Idee der mensch-

Die zweite Grundwahrheit des christlichen Glaubens, welche mit der objektiven Wahrheit des Schuldbewußtseins steht und fällt, ist die Lehre vom Gericht Gottes. Die fundamentale Bedeutung dieser Lehre, so wie ihren unzertrennlichen Zusammenhang mit dem Schuldbewußtsein werden auch diejenigen zugeben, welche unter diesem Gericht sich nur den innerlichen Vorgang im Gewissen des Sünders zu denken vermögen. Wie vielmehr die christliche Glaubenserkenntniß, die sich fest an das göttliche Wort in der heil. Schrift hält, und sich von ihm belehren läßt, daß einst, was jetzt ein Verhülltes ist, offenbar werden, daß die Vermischung der Guten und der Bösen, welche dem gegenwärtigen Leben eigenthümlich ist, durch eine göttliche That der Scheidung und Entscheidung aufgehoben werden soll, damit das Aeußere dem Innern entspreche, und in dem Gesammtzustande des Menschen die wiederhergestellte Harmonie seines geistigen Lebens sich rein und ungehemmt ausdrücke. Ließe sich auch selbst eine Vollendung in dem Wesentlichen des christlichen Lebens, in der Gemeinschaft Gottes, als möglich denken ohne eine solche Scheidung, so bliebe es immer eine einseitige Innerlichkeit, ein zukünftiges Weltgericht als Entscheidung über die Seligkeit oder Verdammniß des Gesammtzustandes der Einzelnen darum für überflüssig zu halten, weil der Böse den quälenden Zwiespalt und der Gute den beseligenden Einklang schon jetzt in seinem Innern trage. Leicht zu erkennen ist die Bedeutung, welche dieses

lichen Natur nur durch die Vermittelung des Falles und der Sünde realisirt werden kann, sofern der im menschlichen Bewußtsein mit der menschlichen Natur zu verbindende Begriff ein ganz andrer sein müßte, wenn die Entwickelung derselben in der Wirklichkeit als eine von Anfang an rein unsündliche gedacht werden sollte". Wir lassen den Werth dieser Gedanken gern auf sich beruhen; aber wer möchte darin noch den Sinn des Reformators erkennen? — Zwischen den Zeilen lesen, ist allerdings die Bedingung alles eindringenden Verständnisses eines tiefern Gedankenzusammenhanges; aber die Grundfäden des Gewebes müssen doch in den Zeilen liegen, wenn die Auslegung sich nicht in Einlegung verkehren soll.

Moment des christlichen Glaubens für unsre Frage hat. Ist ein Gericht Gottes über die Sünden der Menschen, so liegt darin zuerst dieses, daß die Sünde als Sünde — denn als solche ist sie Objekt der Strafe — nicht ein bloß Negatives ist, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem daraus folgen würde, daß sie für Gott gar nicht vorhanden sei, sondern daß ihr Realität, wenn gleich verkehrte, zukommt. Weiter ergiebt sich: richtete Gott die Kreatur wegen eines Wollens und Thuns, das er selbst durch seinen Willen als Moment seiner Weltordnung verursacht hat, so würde er seine eigne Ordnung verdammen und mit sich selbst in vernichtendem Widerspruch stehen. Peccati ultor non peccati auctor. Verbinden wir beide Sätze mit einander, so leuchtet ein, daß die Idee des göttlichen Gerichts zu ihrer nothwendigen Voraussetzung das Faktum einer Kausalität von relativer Selbstmacht und Selbstständigkeit außer der göttlichen hat — von Selbstständigkeit; denn sonst könnte sie nichts hervorbringen, was Objekt des göttlichen Gerichts wäre — von relativer Selbstständigkeit; denn sonst würde sie dem göttlichen Gericht nicht unterworfen sein. Und in und mit dieser Anerkennung widerfährt dem Schuldbegriffe sein Recht.

Die Unvereinbarkeit jeder Ansicht, welche die Sünde zur nothwendigen Bedingung der Realisirung des göttlichen Weltplanes macht, mit der richtigen Thätigkeit Gottes wird im N. T. besonders deutlich von Paulus, Röm. 3, 5—8., ausgesprochen. Zum richtigen Verständniß der Stelle ist wohl zu beachten, daß die Worte: *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον*, V. 6., nicht der Frage: *μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*; sondern der in den Worten: *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι*, enthaltenen Hauptvorstellung entgegengesetzt sind. Daß dieß der wahre Zusammenhang ist, erhellt aus der Anknüpfung des unmittelbar folgenden Gedankens, V. 7, durch *γάρ*. Das *ἐγὼ* in diesem V. ist so aufzufassen:

ich, derselbe, durch dessen Lüge die Wahrhaftigkeit Gottes glänzender erscheinen soll. Das schwierige καὶ in κἀγὼ steht wahrscheinlich hier in prägnanter Bedeutung, in welcher ein „dennoch" (καίτοι) eingeschlossen liegt. Bei dieser Fassung bedürfen wir nicht der etwas sonderbaren und im Text selbst sogar nicht angedeuteten Rollenvertheilung erst an Juden, dann an Heiden, welche einige Ausleger hier vorgenommen haben, so wie der Beschränkung des κόσμος auf die Heidenwelt, welche hier besonders wegen V. 19. sehr unwahrscheinlich ist.

Um aber vollständiger einzusehen, wie der Begriff der richtenden und strafenden Thätigkeit Gottes den vollen Gehalt des Begriffes der Schuld zu seiner wesentlichen Voraussetzung hat, müssen wir eingehen auf den Unterschied der Begriffe: Züchtigung und Strafe, welcher im neutestamentischen Sprachgebrauch mit großer Bestimmtheit festgehalten wird. Der Begriff der Züchtigung wird von ihm durch παιδεύειν, παιδεία ausgedrückt, 1 Kor. 11, 32. 2 Kor. 6, 9. Eph: 6, 4. Hebr. 12, 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. Apokal. 3, 19; der Begriff der Strafe im engern Sinne durch δίκη 2 Thessal. 1, 9. Jud. 7. ἐκδίκησις Röm. 12, 9. 2 Thessal. 1, 8. Hebr. 10, 30. 1 Petr. 2, 14. τιμωρία, τιμωρεῖν Hebr. 10, 29. Apgesch. 22, 5. 26, 11. Auch κόλασις, κολάζειν, was im klassischen Sprachgebrauch mehr in die Sphäre des Begriffes der Züchtigung fällt (κολάζειν ὕβριν — der Grundbegriff: verkürzen, beschneiden), wird im N. T. auf die strafende Thätigkeit bezogen, wiewohl es hier unmittelbar nur das physische Element des Schmerzes, der Pein, noch nicht das ethische der Vergeltung auszudrücken scheint, Apgesch. 4, 21. Matth. 25, 46. 2 Petr. 2, 9. vgl. 1 Joh. 4, 18.

Hätte nur die gewöhnliche Ansicht Recht, daß der Zweck der Strafe ganz in der Besserung des Sträflings liege, so würde zwar die unmittelbare Verknüpfung des Begriffes der Strafe mit dem der Sünde, aber nicht mit dem der Schuld

einleuchten. Die Betrachtung hielte sich ganz daran, daß durch Hülfe der Strafe etwas, das nicht sein soll — die Sünde —, aus dem Subjekt fortgeschafft werden soll; das Moment, daß Letzteres verantwortlicher Urheber dieses Fortzuschaffenden ist — der Kern des Schuldbegriffes —, träte noch gar nicht hervor. Aber diese Ansicht vom Strafzweck beruht eben auf der Verwechselung der Strafe mit der Züchtigung. Die Züchtigung hat ganz und gar die Besserung des Zöglings zu ihrer Aufgabe, die Strafe zunächst die thatsächliche Offenbarung, daß die Majestät des Gesetzes durch die Auflehnung dagegen nicht wirklich verletzt worden ist. Kein Gesetz für freie Wesen als solche kann den Willen, dem es gebietet, physisch necessitiren, um sich unmittelbar zu realisiren; es muß seinem Begriffe nach, im Unterschiede vom Naturgesetz, das Widerstreben dieses Willens dulden; aber nur dadurch ist es wirklich Gesetz, daß es solchem Widerstreben gegenüber sich mittelbar realisirt durch die Strafe. Die Züchtigung als solche hat ihren Zweck ganz in dem einzelnen Zögling; die Strafe als solche — denn daß sie sich mit dem Element der Züchtigung verbinden kann, versteht sich von selbst — hat ein Allgemeines gegen den Einzelnen zu vertreten. Eben darum setzt die Züchtigung, wie schon ihr Name besagt (Zucht von ziehen, παιδεία von παῖς), ein pädagogisches Verhältniß zu dem Gezüchtigten voraus, wovon die Strafe als solche nichts weiß.

Was nun die göttliche Strafe betrifft, so kann ihr eigentlicher Zweck um so weniger in der Besserung des Gestraften liegen, da diese, in der vollen Wahrheit ihres Begriffes gefaßt, ja eben Zweck der Erlösung ist. Wäre nun die Strafe ein taugliches Mittel zu diesem Zwecke, so bedürfte es der Erlösung nicht, oder lieber umgekehrt: wenn durch die Erlösung dieser Zweck zu erreichen ist, wozu das harte Mittel der Strafe? Oder sollen wir uns etwa gar das Verhältniß so denken, daß,

wo die Erlösung nichts Rechtes auszurichten vermöge zur Besserung des Menschen, er durch Strafen zu diesem Ziele geführt werden müsse? Dann würde folgen, daß die Strafe ein kräftigeres Mittel sei zur Wiedergeburt des Menschen, als die Erlösung. Noch verwickelter wird bei jener Auffassung des Begriffes der Strafe der Konflikt zwischen der Sphäre der letztern und der der Erlösung, wenn wir erwägen, daß grade die Aufhebung der Strafe wesentlich mit zum Begriffe der Erlösung gehört. Wenn die Strafe bessert, ist es dann eine Wohlthat für den Menschen, sie ihm zu erlassen, ehe sie ihr Ziel vollständig erreicht hat? Und wie ist es doch möglich, daß, wenn die Strafe bessert, auch die Aufhebung derselben, die Erlösung, bessere? Und wenn das eigenthümlichste Gebiet für die Wirksamkeit der Strafe die sinnliche Seite unsers Wesens ist, die Erlösung dagegen sich primitiv an den Geist wendet, läßt sich die wahre Besserung etwa eben so gut durch ein Wirken auf die Sinnlichkeit, wie durch ein Wirken auf den Geist zuwegebringen?

Indessen soll dadurch keineswegs aller Bezug der Strafe auf die Bewahrung und Wiederherstellung der Macht des Guten in dem Gestraften selbst geleugnet sein. Die Strafe vermag einerseits den verwüstenden Ausbrüchen der Sünde durch die Aufrechthaltung einer festen, gesetzlichen Ordnung Schranken zu setzen, andrerseits dem Sünder von der zerrüttenden Macht, mit der das Böse auf ihn selbst zurückfällt, Zeugniß zu geben, und ihn dadurch in seiner Sicherheit zu erschüttern, in beiden Rücksichten aber die Wirksamkeit der Erlösung vorzubereiten. Dennoch ist sie, ihrer eben angedeuteten Natur nach, für sich durchaus nicht geeignet, eine wahre Besserung, eine innere Umwandlung des Sünders hervorzubringen. Vielmehr schließen sich beide Sphären, die der Erlösung, welche allein die wahrhafte Umwandlung zu bewirken vermag, und die der göttlichen Strafe wechselseitig aus. Wie mit dem Beginn der lebendigen Theil-

nahme an der Erlösung alle eigentliche Strafe — *δίκη, ἐκδίκησις, τιμωρία* — sofort verschwindet, so ist auch andrerseits der Mensch so lange Objekt der göttlichen Strafgerechtigkeit, als er sich der Erlösung verschließt, Joh. 3, 36.

Die göttliche Züchtigung dagegen — *παιδεία* — ist selbst ein Moment der erlösenden Wirksamkeit Gottes, Tit. 2, 11. 12. Darum muß der Mensch erst durch die Erfahrung dieser erlösenden Wirksamkeit ein Kind Gottes geworden sein und sich seiner väterlichen Leitung frei hingegeben haben, um ein Objekt der göttlichen Züchtigung zu sein, während es, um Objekt der göttlichen Strafe zu werden, durchaus nicht seiner Einwilligung bedarf, außer insofern er sie thatsächlich durch die Sünde gegeben hat *). Dem gemäß beziehen die neutestamentischen Schriftsteller die göttliche Züchtigung sehr bestimmt nur auf diejenigen, welche durch den Glauben an Christum Kinder Gottes geworden sind, vgl. besonders Hebr. 12; ja, so sehr wird diese Beziehung festgehalten, daß auch die tiefgefallenen Kinder immer noch als Objekte der göttlichen Züchtigung mit ausdrücklicher Hervorhebung der Bezweckung ihres Heils dargestellt werden, 1 Kor. 3, 11—15. Apokal. 3, 19., auch wohl 1 Kor. 5, 4. 5. Der Strafgerechtigkeit Gottes dagegen ist die Welt verfallen, die dem Evangelium den Gehorsam des Glaubens verweigert, so wie die von der Gemeinschaft Christi Abtrünnigen, 2 Thessal. 1. 8. 9. 2, 12. Hebr. 10, 29. 30. u. a. St. Am deutlichsten wohl tritt dieß Verhältniß der beiden Begriffe hervor 1 Kor. 11, 32: *κρινόμενοι* — der Apostel hat von den Leiden gesprochen, die der Korinthi-

*) In diesem Sinne sagt der Alexandrinische Clemens, so wenig wir sonst seine Auffassung des Begriffes der Strafe wahrhaft schriftgemäß finden können, ganz richtig: *αἱρεῖται ἕκαστος ἡμῶν τὰς τιμωρίας αὐτὸς, ἑκὼν ἁμαρτάνων· αἰτία δὲ ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.* Paedag. c. VIII, §. 69. (ed. Klotz vol. 1, p. 154.).

schen Gemeinde wegen ihres Leichtsinnes im Genuß des h. Abendmals widerführen — ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν. Der Herr züchtigt die Korinther durch Leiden, damit sie nicht gestraft werden mit der ungläubigen Welt. Die göttliche Züchtigung wirkt innerhalb der Heilsgemeinschaft mit Gott, die göttliche Strafe außerhalb.

Die Züchtigung wird darum im N. T. als die unmittelbare Bethätigung der Liebe zu den Gegenständen jener dargestellt, Hebr. 12, 6, ὃν ἀγαπᾷ Κύριος, παιδεύει, aus Spr. Sal. 3, 12; Apostel 3, 19. ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω, die Strafe dagegen als Bethätigung der ὀργή, in menschlichen Verhältnissen Röm. 13, 4. 5. von Seiten Gottes Matth. 3, 7. Joh. 3, 36. Röm. 2, 5. 8. 3, 5. 5, 9. 12, 19. 1 Thessal. 1, 10. Apokal. 6, 16. 17. 11, 18. So sehr wir den Begriff des Zornes Gottes, gemäß der ausdrücklichen Mahnung des Briefes an die Hebräer, 12, 29: καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν (nicht bloß der Gott des alten Bundes, vgl. V. 18—27.) πῦρ καταναλίσκον, als integrirendes Moment im Ganzen der neutestamentischen Gotteslehre festzuhalten haben: so entschieden müssen wir das Streben, alle Bestimmungen des Verhältnisses Gottes zur Welt auf die Liebe als den ursprünglichen Quell derselben zurückzuführen, als ein nothwendiges und wahrhaft christliches anerkennen. Auch der göttliche Zorn ist in seinem tiefesten Grunde Liebe; die Liebe selbst wird zum verzehrendem Feuer Allem, was sich ihr, als dem Wesen des Guten, entgegensetzt. Eben darum kennt das Heidenthum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innersten Centrum des Universums hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkle, neidische und hassende Macht erblickt, die sich verneinend und zerstörend gegen alle Lust und alle Herrlichkeit

des Daseins wendet — eine Vorstellung, die selbst bei den edelsten griechischen Dichtern, wie bei Sophokles, jede ethische Weltansicht in letzter, entscheidender Instanz vernichtet, und ihren Schuldbegriff unauflöslich verwirrt. — In der heiligen Liebe Gottes liegt nicht bloß die früher nachgewiesene Ausschließung der ursachlichen Gemeinschaft mit der Sünde, sondern auch die positive Verneinung ihres Bestehens. Der Widerstreit gegen Gottes Willen soll der persönlichen Kreatur möglich sein; aber er soll, wenn er wirklich wird, nicht Geltung erlangen in der von Gott geschaffenen und geordneten Welt. Es soll der menschlichen Gemeinschaft und dem Frevler selbst, insofern er auch im tiefsten Verfall immer als vernünftiges Wesen, auch gegen sein eignes zufälliges Wollen, zu behandeln ist, in bestimmter äußerlicher Erscheinung offenbar werden, daß er durch sein böses Handeln in zerstörenden Widerspruch mit sich selbst getreten ist. Die Zerrüttung seines Innern, seines Willens, soll sich nach dem Grundsatze der Gerechtigkeit: suum cuique, abspiegeln in einer entsprechenden Zerrüttung seines äußern Zustandes. Darauf beruht die göttliche Strafgerechtigkeit, welche den, der in seinem Handeln frevelt *), einem entsprechenden Leiden unterwirft, nach dem Kanon der Talion, welche nicht eigentlich Grund der Strafe, sondern nur Norm des Maßes der Strafe in ihrem Verhältniß zur Sünde ist. Durch diese strafende Gerechtigkeit erhält und bezeugt sich die Majestät Gottes, auf deren Grunde die Autorität alles Gesetzes ruht, und deren Unverletzlichkeit zugleich das Heil aller Kreaturen ist. Der Angriff auf die Majestät Gottes, der in der sündigen That liegt, kann sie nicht verletzen, weil er in der Strafe auf den

*) Denn auch von einzelnen Sünden der Unterlassung kann immer nur insofern die Rede sein, als sich darin ein Handeln findet, wenn auch nur ein rein inneres, das Zurückweisen der in den Umständen liegenden Aufforderung zu einer Pflichtübung.

Thäter selbst zurückkehrt. Bliebe dagegen der Sünder straflos, so behielte die Sünde Recht gegen die göttliche Majestät und Weltordnung, diese aber würde sich selbst verläugnen. Sie bejaht sich, d. h. die Liebe als das, was allein gelten soll, dadurch, daß sie die Sünde, d. h. die Selbstsucht, straft.

Andrerseits wird grade durch die Strafe im Unterschiede von der Züchtigung die volle Persönlichkeit des Gestraften auf das Bestimmteste anerkannt, und in diesem Sinne ist schon von Andern, neuerlich auch von Göschel *), mit Recht gesagt worden, daß durch die Strafe dem Verbrecher eine Ehre widerfahre. Es ist dieß am leichtesten an der Strafe im Staate zu erkennen. Ließe die Obrigkeit das Verbrechen unbeachtet, oder züchtigte den Thäter nur, wie es ihr eben dem Zwecke seiner Besserung am angemessensten schiene, ohne das Verhältniß zwischen That und Leiden nach einem allgemeinen Kanon genau abzumessen, so behandelte sie ihn als ein unentwickeltes, unselbstständiges Kind, dem noch nichts zugerechnet werden kann. Ueberließe sie es den Bürgern des Staates, den Störer seiner Ordnung zu tödten, wo und wie sie Gelegenheit dazu fänden, so behandelte sie ihn als ein wildes Thier. Indem sie ihm durch die Strafe sein Recht widerfahren läßt, erkennt sie seine Selbstständigkeit und Verantwortlichkeit, seine Macht, durch seine That ihr Verhalten gegen ihn zu bestimmen, überhaupt die Würde seiner entwickelten Persönlichkeit an. Nicht anders ist

*) Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen, Th. 1, S. 434. Wenn aber der Verfasser diese Vorstellung in *τίμημα*, *τιμωρία* finden will, so ist dieß allerdings, wie öfters die Ableitungen des geistreichen Mannes, mehr ein witziges Wortspiel, als eine Etymologie. *Τιμάω* heißt: den Werth einer Sache abschätzen, eine Entschädigung als Aquivalent für eine entrissene Sache bestimmen, und diese Seite des Begriffes ist es, von welcher die Bedeutung: Strafe festsetzen, in *τιμάω*, so wie die weitere: strafen (die richterliche Festsetzung und die Vollziehung umfassend), in *τιμωρέω* ausgeht.

es mit der göttlichen Strafe. Daß der Mensch Objekt derselben werden kann, beruht auf demselben Verhältniß zu Gott, in welchem es gegründet ist, daß der Mensch Gegenstand und Zweck der erlösenden Liebe Gottes ist; es ist bedingt durch die erhabene Würde, die ihm damit verliehen ist, daß er vermöge seiner Persönlichkeit einen selbstständigen Centralpunkt seines Daseins in sich hat; und eben darum verliert diese Strafe allen Sinn, wenn nicht dem Begriffe der Schuld seine volle Realität unverkürzt erhalten wird.

Hiermit steht auch nicht im Widerspruch, daß nach dem Obigen das Kindesverhältniß zu Gott, wo an die Stelle der Strafe die Züchtigung tritt, doch unstreitig ein höheres ist, als das dieser Selbstständigkeit, die er durch seine Strafe in dem Missethäter ehrt. Allerdings ist es dieß, doch gewiß nur, insofern es nicht ein erzwungenes ist, sondern auf freier Hingebung beruht. Gott behandelt eben Jeden nach dessen Willen, nach dem Verhältniß, in welches er selbst sich zu ihm stellt. Er *straft* den Sünder, der durch sein willkürliches Thun *ihm gegenüber* seine Selbstständigkeit geltend macht. Den Frommen aber, der sich bewußt ist, diese Selbstständigkeit nur dazu zu haben, um sich Gott hinzugeben, der in der kindlichen Abhängigkeit von ihm seine Seligkeit findet, Matth. 18, 3. Luc. 18, 16. 17., behandelt er als sein Kind, und züchtigt ihn väterlich durch Leiden, wo seine Weisheit es nöthig erachtet, immer zum eignen Heile des Gezüchtigten, Röm. 8, 28. Hebr. 12, 11. — eine Zusicherung, welche denen, die die göttliche *Strafe* im engern Sinne sich zugezogen haben, nirgends im N. T. gegeben ist. Dieselben Uebel des irdischen Lebens, welche für die Welt Strafe sind, werden dem Frommen, indem er sie als Fügungen der göttlichen Liebe erkennt, zu heilsamen Züchtigungen, welche ihn nicht bloß in der Bewältigung der sinnlichen Natur, sondern auch in demüthiger Selbstverläugnung üben, in welchen

darum das wahre Leben seines Geistes sich stählt und von Hemmungen befreit.

Das Dritte ist, daß selbst dem Begriffe der Erlösung sein wahrer Gehalt verloren geht, wenn das Schuldbewußtsein nur subjektive Bedeutung hat, und auf dem absoluten Standpunkte sich in das Bewußtsein einer göttlich geordneten Nothwendigkeit der Sünde auflöst. Dieß ist unstreitig an sich die wichtigste Seite unsrer Betrachtung; es ist das Wesen des Christenthums selbst, das hier in Frage gestellt wird; doch können wir hierüber um so kürzer sein, je offner die unermeßliche Bedeutung dieser Frage und ihr inniger Zusammenhang mit der unverkürzten Bedeutung des Schuldbegriffes vorliegt.

Zwar dieß vermögen wir nicht sofort anzuerkennen, was neuerdings behauptet worden ist *), daß überhaupt keine Genesung vom Bösen denkbar sei, wenn dasselbe nicht als unsre eigne Schuld erkannt werde. Wäre die Sünde in letzter Beziehung nur als ein Leiden, als eine unverschuldete Krankheit des menschlichen Geschlechtes zu betrachten, so ließe sie sich darum doch als bloßer Durchgangspunkt der Entwickelung denken, der nach derselben göttlichen Ordnung, nach der er einträte, auch wieder verschwände. Käme dieß Verschwinden nicht bloß durch des Menschen eigne Kraft zu Stande, sondern wäre es durch göttliche Hülfe, durch eine von der Macht des Bösen befreiende göttliche Wirksamkeit bedingt, so ließe es sich auch wohl unter dem Gesichtspunkte einer Erlösung auffassen.

Aber von der christlichen Erlösung nach dem konkreten Inhalt ihres Begriffes wäre eine solche Befreiung von der Sünde freilich sehr verschieden. Der Unterschied zeigt sich zuerst darin,

*) Ackermann, das Christliche im Plato, S. 247.

daß das Heil in der Erlösung durch Christum überall im N. T. als eine Wirkung und Erweisung der göttlichen Gnade, als ein solches, welches der Mensch durchaus nicht zu fordern habe, sondern welches ihm unverdienter Maßen widerfahre, dargestellt wird. So an unzähligen Stellen, besonders Luc. 17, 7—10. Apgesch. 15, 11. Röm. 3, 24. 5, 15. Eph. 2, 4. 5. 7. 8. Tit. 3, 4—7. Nun können wir zwar, auf jenen Standpunkt uns versetzend, nicht eben sagen, daß es nur als eine Handlung der göttlichen Gerechtigkeit erscheine, wenn Gott dem Menschen durch die Erlösung das Joch der Sünde wieder abnimmt, was er ihm selbst durch seine Weltordnung aufgelegt hat *). Denn was für einen begreiflichen Sinn hätte wohl auf diesem Standpunkte die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit, unter der sich nun einmal nichts Reales und Objektives denken läßt, wenn es nicht außer der göttlichen Kausalität noch eine andre von relativer Selbstständigkeit giebt, deren Selbstentscheidung nicht ein von Gott Hervorgebrachtes, sondern — wir scheuen nicht der Härte des Ausdruckes, um den Unterschied der Ansichten scharf zu bezeichnen — für Gott selbst ein Gegebenes ist, auf welches sich wiederum ein göttliches Thun, das vergeltende, Jedem das Seine ertheilende, bezieht? Die Steigerung, oder vielmehr die Herabsetzung der göttlichen Allmacht zur absoluten Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens läßt einem objektiven Gehalt des Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit auch nicht den mindesten Raum übrig, wie sie denn bei

*) Es erhellt hieraus beiläufig, wie vorsichtig der in unserer Zeit oft vernommene Ausspruch: die wahre Theodicee sei die Erlösung, aufgefaßt sein will, wenn er nicht zu einem großen, die christliche Heilslehre von Grund aus verkehrenden Irrthum führen soll. Ist die Anordnung der Erlösung wesentlich eine That der Gerechtigkeit Gottes, so wäre es ungerecht gewesen und eine Verletzung eines dem Menschen zukommenden Anspruches, ihn ohne Erlösung zu lassen. So kann es aber nur dem erscheinen, welcher leugnet, daß der Mensch an seiner Sünde und deren Folgen selbst Schuld sei.

konsequenter Durchführung im Grunde alle sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes absorbiren muß. — Kann aber nach dieser Betrachtungsweise von einem Verdienst des Menschen in Beziehung auf die Erlösung allerdings nicht die Rede sein, so doch auch auf keine haltbare Weise von einem entgegengesetzten Verdienst; mit dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit verliert auch der der Gnade alle reale Bedeutung; beide versinken in den Abgrund eines absoluten Willens, der in seinem Wirken weder negativ, noch positiv sich durch irgend ein Verhalten von Seiten des Menschen bedingen läßt, sondern schlechthin nur bedingend ist.

Näher eingehend in die Art, wie die Erlösung aus Gnaden sich realisirt, unterscheiden wir zwei Seiten, die objektive, deren Höhepunkt das Sühnopfer des Erlösers ist, die subjektive, welche an der Vergebung der Sünden ihr Princip hat. Um bei Letzterm als dem Einfachsten anzufangen, so ist nichts klarer, als daß mit der vollen Realität des Begriffes der Schuld auch dem Begriffe der Vergebung, welche eben die Aufhebung der Schuld und, als nothwendige Folge, der Strafe ist, seine Wahrheit verloren geht. Ist die Sünde nothwendiges Moment der Weltentwickelung, so kann es wohl als Bestimmung des Menschen gedacht werden, nicht bei ihr stehen zu bleiben, sondern über sie hinauszugehen, sie nicht herrschen zu lassen, sondern zu bekämpfen und zu überwinden. Aber als ein ganz leeres und nichtiges, ja, in seinem tiefsten Grunde unfrommes Thun muß es erscheinen, sich über begangene Sünde Sorge und Schmerz zu machen, und die göttliche Vergebung zu suchen für ein Handeln, für einen innern Zustand, welcher als Stufe, die überschritten werden soll, selbst mit zur unabänderlichen Ordnung des menschlichen Lebens gehört. Die wahre Stimmung ist dann unstreitig, sich bei dem Gange der eignen Entwickelung, wie er nun einmal ist, vollkommen zu beruhigen, sich jeder För-

derung im Guten zu freuen und dem Triebe dazu sich willig hinzugeben, aber ohne Vorwurf, ohne Reue zurückzublicken auf die Irrwege der Vergangenheit *). Es kann uns nicht überraschen, wenn uns hier mancher Leser zuruft: und ist denn dieß nicht wirklich die rechte Stimmung? liegt darin nicht die schönste Vereinigung sittlichen Ernstes mit einer ächten heitern Lebensweisheit? Allein der sittliche Ernst ist es eben, den wir in dieser Ansicht vermissen; denn mit ihm verträgt sich nicht dieses unbekümmerte Hinweggleiten über die Tiefe des Gegensatzes, diese leichte Beruhigung über das im eignen Leben vorhandene Böse. Eine solche Grundstimmung muß die Energie des sittlichen Strebens lähmen zumal, bei der gegenwärtigen Gestalt der sittlichen Entwickelung des Menschen, wo es nicht einen ruhigen Stufenfortschritt gilt, sondern einen harten Kampf mit der Macht eines verkehrten Lebensprincips, eine Umwendung und Wiedergeburt. Das Christenthum ist seinem Wesen nach ein neues Leben, welches mit dem Glauben an die vergebende Gnade Gottes in Christo beginnt; darum setzt es das innere Gericht des Schuldbewußtseins, die Selbstbestrafung der Reue voraus. —

Doch seinen eigentlichen Kern enthüllt uns der Schuldbegriff

*) Doch hat Romang a. a. O. S. 160. f. mit seiner deterministischen Theorie, welche uns mit allem Andern auch das Böse als ein nothwendiges, göttlich geordnetes betrachten lehrt, auch die Thatsachen des Schuldbewußtseins und der Reue zu versöhnen gesucht. Allein wir können weder zugeben, daß in seinen Bestimmungen dieser Begriffe der volle Gehalt derselben gewahrt sei, noch daß, was davon erhalten ist, sich mit dem Determinismus in lebendigen Einklang bringen lasse. Diese Ansicht, zumal wenn sie, wie hier, zugleich eine religiöse ist, vermag aus ihrem eignen Zusammenhange schon das Eine nie wahrhaft begreiflich zu machen, wie doch im Fortschritt der sittlichen Entwickelung jemals ein verwerfender Gegensatz der nächsten Stufe gegen die vorige entstehen kann, warum diese Entwickelung überhaupt so vor sich geht, daß in das Bewußtsein und den Trieb nie Höheres eintritt, als der Wille in dem jedesmaligen Momente Kraft hat zu realisiren — die ungleichmäßige Entwickelung der Einsicht und der Willenskraft bei Schleiermacher.

erst, wenn wir erwägen, daß die Vergebung der Sünden zu ihrer objektiven Grundlage die Sühne durch den Tod des Erlösers hat. Dieser Kern ist so lange noch nicht erkannt, als man das sittliche Thun des Menschen so ganz in seine äußerliche Form, in die Zeitlichkeit aufgehen läßt, daß man die Störung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott nur in das geschehende, nicht auch in das geschehene Böse setzt. Daraus würde allerdings folgen, daß der Sünder, um in das kindliche Verhältniß zu Gott aufgenommen zu werden, keiner Sühne, wie keiner Reue und Vergebung bedürfte, sondern nur vom Bösen abzulassen und sich zu Gott zu wenden brauchte. Diese Betrachtungsweise kehrt sich so wenig an den alten Spruch, Geschehenes könne nicht ungeschehen gemacht werden, daß nach ihr das geschehene Böse vielmehr grade dadurch, daß es ein geschehenes, zeitlich vorübergegangenes ist, so gut wie ein ungeschehenes wird.

Nun kann es zwar auf dem Boden des christlichen Glaubens durchaus nicht streitig sein, daß ein wahres Ablassen vom Bösen und Umkehren zu Gott, eine solche Umbildung des innersten Lebensprincipes, wie sie eben gefordert wurde, nur durch Vermittelung der Erlösung und der Vergebung der Sünden im Menschen zu Stande kommen kann. Aber auch abgesehen von der verkehrten Richtung und Beschaffenheit, welche die bösen Handlungen dem Willen und dem gesammten innern Leben mittheilen, enthalten dieselben schon an und für sich eine Störung der göttlichen Weltordnung, einen Angriff auf die Majestät ihres Urhebers, der nach den höchsten Gesetzen eben dieser Ordnung durch Strafe oder Sühne auf den Thäter zurückgeworfen und in seinem innern Widerspruch geoffenbaret werden muß. Die begangene Sünde kann aus der Erinnerung dieses Thäters und aller andern Menschen längst entschwunden sein; es findet vielleicht auch kein irgend nachweisbarer Zusammenhang derselben mit seinem gegenwärtigen Zustande mehr statt; aber von der

allumfassenden Erinnerung Gottes wird sie auf unverlierbare Weise festgehalten und aufbewahrt, so lange sie eine unvergebene ist.

Davon zeuget das A. T. nicht bloß in ausdrücklichen einzelnen Stellen, wie Jes. 59, 2., wo die zwischen dem Volke und zwischen Gott scheidenden עֲוֹנֹתֵיכֶם nach Sprachgebrauch und Zusammenhang nicht den gegenwärtigen Zustand des Volkes, seine sündlichen Gewohnheiten, sondern die geschehenen Sünden bedeuten, insofern sie als Schuld an den Personen haften; davon zeuget es durch den ganzen Opferkultus, welcher namentlich, wie in weiterm Sinne die gesammte göttliche Leitung des Alttestamentischen Volkes, die Bestimmung hat, dasselbe zu überführen und immer auf's neue zu erinnern, daß die geschehenen Sünden nicht nichts sind, sondern eine von Gott scheidende Macht, Hebr. 10, 3. Es ist darum sehr verfehlt, wenn man heut zu Tage oft grade dieß, daß Israel sich von Gott getrennt findet, für die Unwahrheit des Alttestamentischen Standpunktes ausgiebt. Dieß ist vielmehr, weil die Sünde noch unversöhnt ist, die tiefste Wahrheit desselben; und wenn bei manchen Frommen des A. T. nicht eben dieses Bewußtsein, sondern das der gnadenreichen Nähe ihres Gottes zu herrschen scheint: so gehört dieß theils der relativen Unschuld und Bewußtlosigkeit an, welche die Periode vor der Mosaischen Gesetzgebung im Ganzen charakterisirt, theils entspringt es aus der großen und tiefeingreifenden Anticipation des neutestamentischen Standpunktes, welche in der weitern Entwickelung dieser ihrem Wesen nach vorbereitenden Stufe immer entschiedener hervortritt. Grade das ist der Grundfehler des Heidenthums, namentlich des Hellenischen, daß es diese Trennung von Gott durch die Sünde gar nicht oder doch nur in sehr äußerlichen und vereinzelten Momenten anerkennt, daß es den Menschen verleitet, sich mitten in seinen Sünden dem Göttlichen dreist und zutraulich zu nähern. Dieß kann

freilich nur so geschehen, daß die subjektive Vorstellung dem Göttlichen seine Heiligkeit raubt, und es in die Gegensätze und den Zwiespalt des kreatürlichen und menschlichen Lebens herabzieht. Ein berühmter Dichter hat gesagt: Als die Götter noch menschlicher waren, waren die Menschen noch göttlicher. Dieser Satz ist so weit wahr, als er eine bloße Tautologie enthält. Macht der Mensch die Götter dadurch menschlich, daß er sie seinen Leidenschaften und Sünden unterwirft, so ist es ihm freilich leicht, göttlich zu sein. Das wahre Menschlichsein Gottes aber hat nur das Christenthum.

Von der bleibenden Bedeutung der Sünde als geschehener und von der unverleugbaren Wahrheit des Schuldbewußtseins zeuget endlich das Sühnopfer selbst, welches der Erlöser, nach dem Rathschlusse des Vaters durch die Macht seiner Liebe sich selbst mit dem schuldigen Geschlecht identificirend, 2 Kor. 5, 21., in seinem Tode darbrachte. Es sind die geschehenen Sünden, für welche er freiwillig Strafe leidet (τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα Röm. 3, 25.), und immerfort bezieht sich seine versöhnende Thätigkeit, durch die er den Einzelnen in die Gemeinschaft Gottes aufnimmt, auf die Sünde als geschehene, vergangene, welche eben dadurch in ihrer Realität als vor Gott gegenwärtige offenbar wird. — Hiermit hängt unzertrennlich zusammen, daß auch das göttliche Gericht nach der Lehre der h. Schrift nicht etwa bloß auf das sittliche Handeln oder den sittlichen Zustand geht, in dem es den Menschen eben ergreift, sondern auf all sein Thun während des ganzen Verlaufes seines sittlich bewußten Lebens, natürlich so, daß auch ein rein innerliches Handeln sich ihm nicht entziehen kann, 1 Kor. 4, 5.

Vorstehende Untersuchungen hatten den Zweck, darzuthun, daß der Begriff der Schuld zu den Grundgelenken im Organismus der christlichen Lehre gehört. Fragen wir nun freilich die Begründer und Anhänger der in den frühern Abschnitten dargestellten Theorien des Bösen, so finden wir sie gewöhnlich mit uns in dem Bestreben einig, die Schuld des Menschen im Bösen als unantastbare Thatsache des Bewußtseins festzuhalten. Allein wir können uns dessen nur als eines schönen Zeugnisses für den Ernst ihrer persönlichen Gesinnnng erfreuen. Die objektive Konsequenz ihres Systems, welche die Urheber selbst nicht in ihrer Gewalt haben, führt zu ganz andern, die Realität des Schuldbegriffes verletzenden Resultaten. Denn darin sind sie allzumal einverstanden, daß sie das Böse in letzter Beziehung als ein für den Menschen, wenigstens in seiner irdischen Entwickelung, Nothwendiges betrachten.

Der Anerkennung dieser Nothwendigkeit können sich auch diejenigen Theorien nicht entziehen, die, um das Böse zu erklären, zu dualistischen Voraussetzungen ihre Zuflucht nehmen. Der Mensch findet das Böse in sich selbst, aber ganz durch eine fremde höhere Gewalt gesetzt, als ein Ursprüngliches, ohne sein Zuthun Entstandenes und durch ihn selbst nicht Aufzuhebendes; er verhält sich, wenn er es gleich ungezwungen fortsetzt in seinem Handeln, doch dem Wesen nach nur leidend, da er durchaus nicht anders kann als es fortsetzen, da sein Bösehandeln von Anfang an nichts Anderes ist, als der nothwendige Erfolg seines Böseseins, seiner bösen Naturbeschaffenheit; er ist zwar sündig, aber nicht schuldig, weil er nicht wahrhaft Urheber seiner Sünde ist, sondern jenes dunkle Princip, in welchem er, wenigstens nach einem Theile seiner Natur, als in seinem Urgrunde wurzelt. Nur einen Ausweg giebt es hier, dessen Werth, und was uns dennoch verhindern muß ihn zu betreten, erst im Zusammenhange späterer Betrachtungen von

un erkannt werden kann; diese Natur des Menschen als Zeitwens selbst ist als seine eigne That darzustellen, als Folge des intligiblen Aktes eines außerzeitlichen Unfalles, in welchem er sic dem bösen Princip hingegeben hat.

Aber auch in denjenigen Theorien, welche, die einen mehr de Deismus, die andern mehr dem Pantheismus sich zuneigeo, dem Standpunkte des Monismus, der μόνη ἀρχή, arehören, vermag sich diese Nothwendigkeit des Bösen nicht zu vergen, erscheine es nun als beklagenswerthe, aber unvermeidlie Folge einer ursprünglichen Unvollkommenheit der menschlichi Natur, oder werde es, kühner und konsequenter, gradezu al Bedingung der Vollkommenheit des Weltganzen proklamirt. I welcher Art immer das Böse dann zu einem nothwendigen Noment des Universums gemacht wird, der Grund seines Dasens innerhalb dieser bestimmten Grenzen liegt in dem absoluten Allen Gottes. Wäre nun im Schuldbewußtsein auch nur das Ene enthalten, daß das Subjekt sein Handeln als ein solches, welches nicht sein soll, inne wird, so ließe sich selbst dann de Widerspruch dieses Bewußtseins mit einer göttlichen Anordnng des Bösen, sei es auch nur als Durchgangspunktes der Entwickelung, nicht lösen. Ist das Böse einmal als ein nothwendiges erkannt, so ist, was wir zu verwerfen haben, auch icht mehr das Böse, sondern das dreiste Verwerfungsurtheil der dasselbe, welches sich anmaßt, die göttliche Ordnung zu meistern.

Doch es liegt in dem Schuldbewußtsein, wie die Untersuchungen zu Anfang dieses Abschnittes gezeigt haben, noch mehr, s diese einfache Verwerfung des Geschehenen. Das zweite Noment desselben ist die innere Nöthigung, die das Subjekt fährt, das vom Gewissensurtheil verworfene Thun, ja, auch en von demselben gemißbilligten sittlichen Zustand, der in dem inzelnen bösen Thun zur Erscheinung kommt, sich selbst als

verantwortlichen Urheber zuzuschreiben *). Die innere Verwerfung im Schuldbewußtsein ist nicht bloß gegen das sündige Thun, den sündigen Zustand als solchen gerichtet; sie wendet sich auch gegen die Person des Sünders. Beide Momente bilden gemeinschaftlich erst die Voraussetzung zu dem dritten, dem eigentlichen Nerv im Begriff des Schuldbewußtseins, dem Bewußtsein, dem göttlichen Gesetze zur Genugthuung verhaftet zu sein. Kommt aber dem Bösen an seiner Stelle in der göttlichen Weltordnung Nothwendigkeit, Unvermeidlichkeit zu, so müssen wir das Schuldbewußtsein nach allen seinen Momenten als eine seltsame Verirrung, als eine Anklage, die in ihrer Beziehung auf uns selbst ungerecht, in ihrer Beziehung auf Gott frevelhaft ist, bekämpfen und verbannen. Wir haben uns früher überzeugt, daß, wenn das Schuldbewußtsein keine objektive Realität hat, das Böse unvermeidlich auf die göttliche Ursächlichkeit zurückfällt. Wir können uns nun dieses Verhältniß zu dem der gegenseitigen Bedingtheit vervollständigen, indem sich aus dem hier Erörterten ergiebt, daß dem Schuldbewußtsein keine objektive Realität zu-

*) Darin ist allerdings nicht eigentlich das Urtheil enthalten, daß diese That unter den vorliegenden Verhältnissen auch hätte nicht geschehen können, daß dieser Zustand sofort in den entgegengesetzten, der sittlichen Forderung gemäßen umgewandelt werden konnte, wenn der Mensch nur eben wollte; wobei denn freilich noch erst untersucht werden müßte, ob er denn auch in diesem Augenblicke wahrhaft wollen kann. Aber das Urtheil ist darin enthalten, daß der letzte, entscheidende Grund für das Geschehensein dieser bösen That, für das Vorhandensein dieses zerrütteten Zustandes in einer, gegenwärtigen oder vergangenen, Selbstentscheidung des Subjektes, welche auch unterlassen werden konnte, zu suchen ist. Es ist auffallend, daß Romangs Scharfsinn, da wo er jene Auslegung des bösen Gewissens und des Schuldbewußtseins bekämpft, a. a. O. S. 142. f., diesen wichtigen Unterschied ganz übersieht — vielleicht in der Meinung, daß die angedeutete Modifikation jener Auslegung auf dem Dogma der intelligiblen Freiheit beruhe, und mit diesem zugleich schon widerlegt sei.

käme, wenn der letzte Grund des Bösen in einer göttlichen Anordnung zu suchen wäre. Oder will man sich dieser Konsequenz etwa durch die Annahme erwehren, daß Gott zwar das Böse selbst geordnet habe, aber nicht minder als dessen unzertrennlichen Begleiter das Schuldbewußtsein, damit der Mensch sich nicht bei jenem beruhige, sondern darüber hinausstrebe zu dem Guten als dem in sich Beharrenden und Zusammenstimmenden? Eine dunkle dämonische Macht, welche „den Armen schuldig werden läßt, und ihn dann der Pein (des bösen Gewissens) überläßt," welche die Selbstsucht, die Lüge und den Haß selbst geordnet als einen nothwendigen, vielleicht stets *schwindenden*, doch nie *verschwindenden* Schatten des Guten, und welche dann doch dem Menschen die Verantwortlichkeit dafür in seinem Bewußtsein aufbürdet, und so zu der Last des Bösen noch die innere Qual der Selbstzurechnung hinzufügt, mag auf polytheistischem und pantheistischem Standpunkte eine gewisse Begreiflichkeit haben; aber mit den Grundbegriffen des christlichen Theismus steht diese Vorstellung in unauflöslichem Widerspruch, indem sie nicht bloß die Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes leugnet und alles Vertrauen zu seinen Offenbarungen untergräbt, sondern auch an die Stelle der Liebe Gottes despotische Grausamkeit setzt. — Uebrigens erhellt aus dem, was früher über *Bezas* Theorie bemerkt worden ist, daß jede Erklärung des Schuldbewußtseins, die es nicht *darum* von Gott geordnet sein läßt, *weil* das Böse seinen letzten Grund in der Kreatur selbst hat, sondern *zu dem Zwecke, damit* die Kreatur in der Herleitung und Zurechnung des Bösen bei sich selbst stehen bleibe, zugleich unmittelbar die Auflösung des Schuldbewußtseins ist. Um eine solche Schranke zu setzen, muß man sie schon für sich aufgehoben haben. Indem das philosophirende Subjekt diese Reflexion anstellt, bleibt es ja in der Herleitung des Bösen nicht mehr bei sich selbst stehen. Die Ab-

sicht Gottes ist vernichtet, so wie der kluge Mensch sie durchschaut.

Wir haben in unsrer Beleuchtung der Schleiermacherschen Lehre von der Sünde die Konsequenzen dieser Ansicht in Beziehung auf das Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit, so wie auf die Bedeutung des Schuldbewußtseins absichtlich unerörtert gelassen, um ihnen hier noch eine besondere Betrachtung zu widmen.

Wo die Grundbegriffe einer religiösen oder philosophischen Ansicht es nicht gestatten, irgend etwas aus dem Willen des persönlichen Geschöpfes hervorgehen zu lassen, was nicht zugleich ganz Wirkung Gottes sei: da bleibt für die Frage nach dem Verhältnisse des Bösen zur göttlichen Kausalität nur die Alternative übrig, das Böse entweder als wirklichen Gegensatz gegen das Gute, aber dann auch als von Gott geordnet und hervorgebracht anzuerkennen, oder es zur bloßen Negation herabzusetzen, welche weder für Gott, noch durch Gott ist. Wir werden sehen, daß Schleiermacher durch eine eigenthümlich künstliche Theorie beide Annahmen mit einander zu verbinden sucht. —

Dem absoluten Abhängigkeitsgefühl, welches nach Schleiermacher das allgemeine Princip der Religion ist, entspricht in unsern Vorstellungen von Gott am unmittelbarsten und ursprünglichsten die absolute Ursächlichkeit Gottes, die Allmacht, welche darum als Grundlage aller Begriffe von göttlichen Eigenschaften betrachtet werden muß. Sie besteht einfach darin, daß Gott alles bewirkt, was ist und geschieht; denn nur dadurch ist sie die absolute Ursächlichkeit. Darum kann ihr gegenüber von keiner Selbstständigkeit endlicher Kausalität die Rede sein, sondern diese ist in ihrem Wirken von der göttlichen ganz umfaßt und schlechthin abhängig. Und hier ist kein Unterschied

zwischen der größern oder geringern Lebendigkeit der endlichen Ursächlichkeit, zwischen den Ursachen, die dem Gebiet der Freiheit, und denen, die dem Gebiet der Unabhängigkeit angehören. Ist nun die Sünde That, und als solche hervorgehend aus der höchsten Lebendigkeit zeitlicher Ursächlichkeit, aus der Freiheit, so ist sie auch durch den schlechthin hervorbringenden Willen Gottes gesetzt. Wenn wir dieß etwa leugnen, so müßten wir eine von Gott unabhängige Kausalität annehmen und damit der göttlichen Kausalität die Absolutheit absprechen — was nach der Terminologie unsrer Glaubenslehre Manichäismus ist. — Dennoch können wir uns von der andern Seite der Anerkennung nicht entziehen, daß die Sünde, insofern wir sie als Widerspruch gegen Gottes gebietenden Willen oder nach dem ursprünglichern religiösen Ausdruck als Abwendung von Gott, im Allgemeinen als Störung der Natur betrachten müssen, Gott nicht zum Urheber haben kann. Denn Gottes hervorbringender Wille, wiewohl unterschieden von dem gebietenden Willen, darf doch natürlich nicht im Gegensatze dagegen gedacht werden. Hätte ferner Gott eine Abwendung von ihm selbst, einen positiven Widerstreit gegen das dem Menschen eingepflanzte Gottesbewußtsein, welches ein Sein Gottes im Menschen genannt werden kann, angeordnet, so stritte Gott wider sich selbst, und das Abhängigkeitsgefühl wäre kein absolutes mehr. Da endlich die Alles hervorbringende Ursächlichkeit Gottes und der Naturzusammenhang im weitesten Sinne des Wortes dem Umfange nach schlechterdings identisch sind, so kann nichts durch jene bewirkt sein, was eine Störung dieses wäre. So wie wir uns also die Sünde als von Gott geordnet denken wollen, können wir sie auch nicht mehr als Widerspruch gegen seinen gebietenden Willen, als Abkehr von Gott, als Störung der Natur betrachten. Aus diesem Gesichtspunkte erscheint sie vielmehr zunächst nur als die Folge der unzureichenden Kraft des Gottesbewußtseins im

Verhältniß zu der Stärke des natürlichen Triebes. Diese Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins auf jeder gegebenen Stufe können wir aber nur als Folge der Allmäligkeit unsrer geistigen Entwickelung, und mithin als gegründet in den Bedingungen der Existenzstufe, auf welcher das menschliche Geschlecht steht, ansehen, und die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen ist dadurch nicht aufgehoben. Damit aber hat sich uns die Sünde als solche in eine bloße Verneinung aufgelöst, in Beziehung auf welche von einem hervorbringenden Willen Gottes nicht mehr die Rede sein kann*).

Allein es ist klar, daß wir mit diesen Sätzen uns auf dem graden Wege zum vollendetsten Pelagianismus, nach der in Schl.s Glaubenslehre zu Grunde liegenden Feststellung dieses Begriffes, befinden. Die Sünde muß hier im Fortschritt der Entwickelung von selbst immermehr verschwinden; das Bedürfniß einer Erlösung ist nicht mehr nachzuweisen; der Gegensatz von Sünde und Gnade, insofern beide Ausdrücke wirkliche Momente des Bewußtseins bezeichnen, löst sich in einen Stufenunterschied auf; und wie an die Stelle der Bekehrung und Wiedergeburt des Menschen eine in grader Linie fortschreitende allmälige Besserung tritt, so ist auch Christus nicht mehr der absolute Wendepunkt, sondern nur ein, wenn auch noch so bedeutender, Durchgangspunkt in der Geschichte unsers Geschlechts. Und wäre es im Zusammenhange dieser Ansicht auch möglich,

*) Von Calvin und Beza unterscheidet sich Schl. hier dadurch, daß jene das Böse, auch insofern sie es als von Gott geordnet betrachten, doch immer in seiner furchtbaren Realität und Positivität festhalten, während dieser in letzter Instanz, um dualistischen Konsequenzen zu entgehen, zur einfach verneinenden Auffassung des Bösen (nicht eigentlich zum Privationsbegriff) seine Zuflucht nimmt. Wie wesentlich diese Differenz mit dem Gegensatz der Lehren von der ewigen Verdammniß dort und von der ἀποκατάστασις πάντων hier zusammenhängt, bedarf keiner Erläuterung.

in ihn, als den Träger eines vollkommen kräftigen Gottesbewußtseins, die Vollendung der Schöpfung zu setzen, so wäre auch damit der Bann des Pelagianisch-naturalistischen Systems noch nicht entschieden durchbrochen. Denn die Vorstellung einer zweiten, vollendenden Schöpfung darf doch auf keinen Fall so eigentlich gefaßt werden, daß damit ein wirkliches Hinausgehen der Erscheinung Christi über den Naturzusammenhang im weitesten Sinne, in welchem er auch alles Geschichtliche mit umfaßt, behauptet würde. Sondern Christus ist eine neue Schöpfung in dem Sinne, daß er, frei von allem beschränkenden und beflekkenden Einfluß der bisherigen Entwickelung des Geschlechts, aus der reinen, allgemeinen Lebensquelle desselben entsprungen ist, eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, der schlechthin vollkommne Mensch. War nämlich die erste Mittheilung des Gottesbewußtseins an die Menschheit in Adam eine unzureichende, so war sie eben auch berechnet auf die vollkommne Sättigung der menschlichen Natur mit Gottesbewußtsein in Christo, und insofern ist Christus die vollendete Schöpfung dieser Natur. Wie aber auf diesem Standpunkte Schaffen und Erhalten überhaupt identisch sind, so ist auch diese Schöpfung nichts Anders, als eine Erhaltung des dem Menschen ursprünglich eingepflanzten Gottesbewußtseins.

Schleiermacher verhehlt sich selbst nicht, daß mit dieser Fassung den Aussagen der h. Schrift und des christlichen Bewußtseins von der Bedeutung der Sünde und der Erlösung durchaus nicht Genüge geschieht. Darum strebt er, innerhalb des einfachen Fortschrittes der Momente, die auf vollkommen gleiche Weise in der göttlichen Ursächlichkeit begründet sind, einen Gegensatz zu gewinnen.

Gott hat geordnet, daß die relative Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins uns zur Sünde werde, damit die vollkommne Kraft desselben, wie sie in Christo wirklich geworden ist und

von ihm aus sich immerfort den Menschen mittheilt, als Erlösung in unser Bewußtsein trete. Diese Ohnmacht des Gottesbewußtseins wird uns dadurch zur Sünde, daß dasselbe den sinnlichen Trieb, den es noch nicht zu unterwerfen vermag, doch verneint als Bewußtsein des gebietenden und verbietenden göttlichen Willens. Indem auf diese Weise die höhere Stufe schon eingebildet ist in das Bewußtsein der niedern, und die Einsicht dem Willen und seiner ausführenden Kraft immer voraus ist, finden wir uns bestimmt, den wegen der unvollkommnen Kraft des Gottesbewußtseins noch nicht unterworfenen sinnlichen Trieb als Störung der Natur und als Abwendung von Gott aufzufassen. Alles dieses ist aber so geordnet in Bezug auf die Erlösung, welche Hemmung und Gegensatz voraussetzt *). — Leibnitz begnügt sich in der Theodicee, genau genommen, überall, das Böse als conditio sine qua non der besten Welt zu postuliren; ohne uns die innere Nothwendigkeit des Bösen zur Einsicht zu bringen, schließt er nur aus seinem Vorhandensein in der Welt, bezogen auf die absolute Macht und Weisheit Gottes, zurück, daß es zur göttlichen Ordnung derselben gehören müsse. Diese Betrachtungsweise finden wir nun bei Schleiermacher wesentlich fortgebildet durch den Versuch, jene innere Nothwendigkeit bestimmt nachzuweisen; die Sünde muß sein, damit die sich entwickelnde Herrschaft des Gottesbewußtseins als Erlösung von uns erfahren werde. — Hier erhält nun auch die kürzlich abgewiesene Auskunft, daß die Sünde, wiewohl der nothwendige Ausgangspunkt unsrer sittlichen Entwickelung, uns als Schuld in's Bewußtsein treten müsse, damit wir mit aller Kraft nach höhern Stufen streben,

*) Die hier entworfenen Grundzüge der Schleiermacherschen Ansicht von dem Verhältniß der Sünde zur Ursächlichkeit Gottes finden ihre Belege besonders in der Glaubenslehre, Bd. 1, §. 79—83. womit zu vergleichen §. 68. 63—65. 50. 51. Bd. 2, §. 89.

eine bestimmtere und bedeutendere Gestalt. Einem ganz ähnlichen Gedanken sind wir schon früher, im zweiten Kapitel des ersten Abschnittes, begegnet.

Auch diese Ansicht von dem Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit stellt uns auf einen doppelten Standpunkt. Auf dem einen, dem objektiven, ist die Sünde nichts Anders, als der Ausdruck einer Verneinung, die an der Allmäligkeit unsrer sittlichen Entwickelung haftet, mithin für Gott eben so wenig als solche vorhanden, wie alles Andre, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, und darum auch nicht auf eine besondere göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen; denn in dieser ist nur das Seiende begründet, wenn auch natürlich als Einzelnes überall zugleich mit seiner bestimmten Begrenzung. Auf dem andern Standpunkte, dem subjektiven, welcher aber nicht etwa ein willkürlicher, sondern ein von Gott für uns geordneter und in das menschliche Bewußtsein eingepflanzter ist, ist die Sünde positiver Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Selbstbewußtseins, und als solcher unsre eigne That, unsre Schuld.

Hier nun leuchtet zuvörderst ein, daß der Schuldbegriff nur auf dem subjektiven, menschlichen Standpunkt seinen Ort hat; mit andern Worten: wir sind nur schuldig vor unserm eignen Bewußtsein, nicht vor Gott, im göttlichen Urtheil — was freilich, wenn das Böse überhaupt für Gott nicht ist, sich von selbst versteht. Dasselbe gilt natürlich auch von den Begriffen der göttlichen Strafgerechtigkeit und der Erlösung; sie werden nicht bloß als solche erkannt, die ihre Genesis in unserm frommen Bewußtsein haben, sondern sie werden ausdrücklich ausgeschlossen von dem absoluten Sein und Bewußtsein Gottes. Weiter fällt von hier ein helles Licht auf den früher von uns nicht ganz enthüllten Grund, warum Schleiermacher nicht bloß, der Methode seiner Dogmatik gemäß, bei der Betrachtung des

Bewußtseins der Sünde stehen bleibt, sondern auch zu der objektiven Behauptung fortgeht, Sünde und Bewußtsein der Sünde seien überhaupt nicht zu trennen — darum nämlich, weil die Sünde an sich eine bloße Verneinung ist, und nur in unserm Bewußtsein etwas Reales, Positives *). Wenn wir das erkennen, wohlan, so entschlagen auch wir uns dieses Bewußtseins, das uns nur Qual und Angst bereitet! Das können wir nicht, antwortet die Glaubenslehre; denn Gott hat eben diese Auffassung der relativen Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins als Sünde und Schuld mit unsrer ganzen geistigen Organisation unzertrennlich verknüpft, damit die Vollendung der menschlichen Natur in Christo als Erlösung von uns aufgefaßt werde. Aber dann hätte uns Gott durch seine schöpferische Anordnung einem Zwiespalt übergeben, den jeder nicht in Leichtsinn oder Stumpfheit Versunkene mannigfach als den tiefsten Schmerz und die mächtigste Hemmung seines höhern Lebens erfahren hat, der Unzählige in heillose Zerrüttung stürzt und bis zur Verzweiflung und Selbstzerstörung ihres irdischen Daseins treibt; und wie vermöchten wir das mit seiner Liebe zu vereinigen? Schleiermacher selbst erkennt an, daß die göttliche Anordnung des Gewissens eine Grausamkeit sein würde, wenn es nicht erforderlich wäre, um die Menschen für die Erlösung zusammen- und bei der Erlösung festzuhalten **). Allein damit hat er dieß wichtige Bedenken nichts weniger als erledigt,

*) So kann denn in der Glaubenslehre die Heiligkeit Gottes, insofern sie dieses Bewußtsein der Sünde durch das Gewissen hervorbringt, als eine Eigenschaft vorkommen, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, natürlich nicht an und für sich, sondern in Beziehung auf die Erlösung, vergl. B. 1, S. 478. f. 503. Das Gewissen ist es eben, durch welches uns die Allmäligkeit unsrer sittlichen Entwickelung zur Ungleichmäßigkeit im Fortschritt von Einsicht und Willen und so zur Sünde wird.

**) Glaubenslehre, B. 1, S. 505 (§. 83, 2.).

da nach seiner Ansicht das wesentliche Gut, das uns die Erlösung gewährt, auch *ohne sie als solche* dem Menschen zu Theil werden würde, nämlich in der Form der vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur. Eben so unvereinbar ist es mit der göttlichen Wahrhaftigkeit, mit der von Schl. sogar bis zur Identität (Einerleiheit) gesteigerten Harmonie des göttlichen Wissens und Wollens, daß Gott unser Bewußtsein zu einer Auffassung der relativen Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins in seiner allmäligen Entwickelung bestimmt haben soll, die für ihn selbst keine Wahrheit hat.

Und hier treten uns die seltsamen Widersprüche entgegen, in die uns die Aufstellung dieser beiden einander entgegengesetzten Standpunkte unvermeidlich verstrickt, *des einen*, der alles Sein und Geschehen auf schlechthin gleiche Weise von der absoluten Kausalität Gottes abhängig erkennt und darum für einen Gegensatz der Sünde und Erlösung in Beziehung auf die göttliche Ursächlichkeit durchaus keinen Raum hat, *des andern*, der so ganz an diesem Gegensatze haftet, daß er das eine Moment desselben als ein nicht von Gott mitgetheiltes, sondern im Menschen begründetes, das andere als ein nicht im Menschen begründetes, sondern von Gott mitgetheiltes betrachtet. Wäre nun für die Glaubenslehre selbst der zweite Standpunkt festgehalten, der erste etwa nur in der Einleitung als ein *philosophischer* nachgewiesen und abgesondert, so wäre zwar nicht der Urheber, aber doch das Werk selbst mit sich Eins. Aber beide werden vielmehr als *religiöse* geltend gemacht, und theilen sich in die Dogmatik, so zwar, daß die erste Betrachtungsweise im ersten allgemeinen, die andere im zweiten besondern Theil die vorherrschende ist, doch mit mannigfachen herüber- und hinübergehenden Beziehungen. Sie sollen sich wechselseitig beschränken und sich zum Korrektiv dienen, damit die eine nicht in Pelagianismus, die andre nicht in Manichäismus ausschlage;

aber die eine durchkreuzt und verwirrt nur die andere; darum schwebt die ganze Untersuchung über das Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit in lauter sich gegenseitig aufhebenden Insofern*); nirgends werden diese Standpunkte mit einander positiv vermittelt zu einer höhern Einheit, wie dieß denn auch bei der Natur ihres Verhältnisses schlechterdings unmöglich ist. Denn haben wir die erste Betrachtungsweise als die erkannt, die auch die göttliche ist, die zweite als die, welche der Mensch nur für sich allein hat, ist nicht eben durch diese Erkenntniß die zweite, da sie der ersten absolut wahren entgegensteht, auch für uns selbst unmittelbar vernichtet? — Und doch wieder von der andern Seite, wenn Gott die zweite Betrachtungsweise für uns geordnet, muß das Unternehmen, das, was uns Sünde ist, von demselben Standpunkte aus zu betrachten, von welchem es Gott erkannt, nicht als ein gewaltsames Eindringen in ein Geheimniß, welches er sich vorbehalten hat, als eine frevelhafte Auflehnung gegen Gott, mithin selbst als die schlimmste Sünde erscheinen? Oder da jene Ordnung in Schleiermachers Sinne unstreitig nicht bloß auf das Gebot, sondern auf den absolut hervorbringenden Willen Gottes, der durch das Gebot und Gewissen eben jene Auffassung der Sünde bewirkt, zu beziehen ist: wie ist es denn überhaupt möglich, daß in dem Bewußtsein des Dogmatikers eine andre Betrachtungsweise der Sünde sich bilde, als die, welche sie als Abkehr von Gott, als Störung der Natur, als eigne That und Schuld erkennt, und von einer göttlichen Verursachung derselben nichts weiß? Ja, noch mehr: wenn Gott geordnet hat, daß

*) Dieses Resultat trifft im Wesentlichen mit Braniß's scharfsinniger und theilweise tiefeindringender Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre zusammen, vergl. besonders S. 134. f., wenn wir uns auch bei weitem nicht mit allen Schritten, durch welche Braniß zu diesem Ziele gelangt, im Einverständniß finden.

wir dessen, was für ihn selbst ein rein Negatives ist, uns als einer Störung, eines positiven Gegensatzes bewußt werden sollen, damit das, was für ihn nur die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ist, uns als Erlösung in's Bewußtsein falle: so muß es ja für ihn selbst auch eine solche Anschauung des Bösen geben, nach welcher dasselbe nicht bloß Negation, sondern positiver Gegensatz ist; wie könnte er sie sonst für unser Bewußtsein ordnen*)?

Und an diesem Punkte möchten wir Schleiermachers Glaubenslehre bei'm Worte nehmen. Erkennt sie es selbst als göttliche Ordnung an, daß wir die Sünde so auffassen in unserm Bewußtsein, wohl, so wollen und müssen wir auch diese Auffassung mit ganzem Ernste festhalten und durchführen, und uns nicht gelüsten lassen, auf unsre eigenen Schultern zu steigen. Ja, wir sind vielmehr berechtigt und verpflichtet, jede andere Ansicht von dem Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit, welche sich jener für uns göttlich geordneten gegenüber geltend macht, auf Grund derselben zu richten und zu verwerfen. Und so werden wir denn von hier aus jenen ersten Standpunkt, wiewohl er sich selbst für den absoluten hält, entschieden abweisen müssen. Sein Grundirrthum in Beziehung auf unsre Frage besteht eben darin, wovon diese Erörterung ausging, daß er das Verhältniß der geschaffenen Persönlichkeit zur ungeschaffenen nur als absolute Abhängigkeit kennt, und dem entsprechend das Verhältniß der ungeschaffenen Persön-

*) Hiemit zeigt sich denn freilich, daß, wenn diese ordnende Thätigkeit Gottes einen bestimmten Sinn haben soll, Schleiermacher den Zwiespalt zweier einander kontradiktorisch entgegengesetzten Betrachtungsweisen der Sünde von dem Wesen Gottes selbst nicht abzuhalten vermag. Zugleich erhellt, daß, im Widerspruche mit dem, was die Glaubenslehre ausdrücklich sagt, die Sünde nach dem hier zum Grunde gelegten Begriffe, d. h. das Bewußtsein der Sünde im Menschen, allerdings als ein schaffender Gedanke Gottes angesehen werden muß.

lichkeit zur geschaffenen nur als absolute Ursächlichkeit, als deren verschiedene Modifikationen die sämmtlichen Eigenschaftsbegriffe betrachtet werden. Diese ewig allgegenwärtige Ursächlichkeit Gottes, welche sich selbst nicht wahrhaft in ihrer Macht hat, sondern überall nach ihrer Absolutheit wirken muß, versetzt eben dadurch alle andern Wesen nothwendig in Passivität; von ihnen kann durchaus nichts ausgehen, was nicht der hervorbringende Wille Gottes geordnet hätte; mag ihre Kausalität in Beziehung auf andere Weltwesen relative Selbstständigkeit haben, in Beziehung auf Gott ist sie nur Durchgangspunkt, mithin keine wahre Kausalität. Mit dieser allgemeinen Grundlage steht die konkrete ächt christliche Betrachtungsweise, welche Schleiermacher darauf baut, allerdings in unauflöslichem Zwiespalt. Mit Schleiermacher an dieser festhaltend, werden wir darum gegen Schleiermacher jene verwerfen müssen.

Unsere bisherige Polemik hat sich gegen die Hegelsche Theorie des Bösen nur beiläufig gewendet, und ohne die höchsten Prinzipien derselben bestimmt hervorzuheben und zu bestreiten. Und es kann scheinen, als hätten wir zu einem andern Verfahren auch gar keine Veranlassung. Denn wenn diese Philosophie das Böse für die abstrakte Subjektivität erklärt, näher für die Willkür, die eigne Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip zu machen, für das Wissen des Subjektes von seiner Einzelheit als dem Entscheidenden, insofern sie gegen das Gute sich den Inhalt eines subjektiven Interesses giebt*): was sollte uns abhalten, uns dies als einen angemessenen philosophischen Ausdruck für das, was auch wir auf Grund der h. Schrift als das innerste Wesen des Bösen

*) Philosophie des Rechts. §. 139. (Werk. B. 8. S. 184.) Encyklopädie §. 511. (dritte Ausg.)

erkannt haben, für die Selbstsucht, anzueignen? Dennoch tritt grade hier, wo es sich um die Realität des Schuldbegriffes handelt, der unversöhnliche Zwiespalt dieser Philosophie mit dem Christenthum bestimmt und deutlich hervor. Und zwar zunächst darin, daß sie es nicht vermeiden kann, das Vorhandensein des Bösen auf eine höhere Nothwendigkeit zurückzuführen.

Das Böse wird näher bestimmt als das Stehenbleiben des Geistes bei seiner Natürlichkeit, oder, mit deutlicherer Hervorhebung des Momentes der Subjektivität, als das Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes*). Die Natürlichkeit, Unmittelbarkeit ist es, wovon der Geist, dessen Begriff die Vermittelung ist, anfängt als von dem ihm Gegebenen; darum muß er von ihr ausgehen, um Geist zu sein; sie ist für ihn das, was nicht sein soll; und wenn er sie doch zum Inhalt seines Willens macht, so ist dieß das Böse. Das Thier ist unschuldig, weder gut noch böse; aber der Mensch ist eben darum, weil er Wille, Bewußtsein ist, in seiner Natürlichkeit wild und böse**). Also nicht die Natürlichkeit an sich ist das Böse, sondern nur insofern sie in die Sphäre des Geistes, als wollenden, eintritt und von der subjektiven Willkür als das Wesentliche geltend gemacht wird. Weil demnach die Natürlichkeit als solche noch unschuldig ist, und die Entzweiung erst durch Bewußtsein, Willen entsteht, so ist es kein Widerspruch, sondern nur eine Probe von der geschmeidigen und amphiboliſchen Natur dieses Formalismus, wenn Hegel an andern Stellen das Böse auch als das Heraustreten aus der Natürlichkeit bestimmt ***).

*) Vorles. über die Philos. der Rel. B. 1. S. 163. 167. (Werke B. 11.) Phänomenol. S. 582. (Werke B. 2.)

**) Vorles. über die Phil. der Rel. B. 1. S. 194. B. 2. S. 64. Philosophie des Rechts, S. 185. 187. (Werke B. 8.)

***) Vorles. über die Phil. der Rel. B. 2. S. 210. f.

Aus diesen Bestimmungen ergiebt sich, daß das Natürliche eigentlich nur Stoff und Objekt ist für den bösen Willen, das Böse selbst aber nicht ein Thun der Natur, sondern des subjektiven Geistes. Auch wird dem Begriff der Natürlichkeit in der Lehre dieses Systems vom Bösen ein weiterer Umstand gegeben, als in den Theorieen, welche das Böse aus dem Widerstreben der sinnlichen Natur gegen den Geist herleiten. Dennoch bleibt dieser Begriff auch so noch unzureichend, um dem bösen Willen sein Objekt zu liefern, und kann nur zur Verhüllung der innersten Tiefe des Bösen, zur Verkennung der geistigsten und eben darum schlimmsten Gestalten desselben führen. Das Böse ist hier immer nur ein Herabsinken des Geistes zur Natur oder vielmehr ein Stehenbleiben desselben bei der Natur; die verborgene Wurzel der willkürlichen Selbsterhebung des Geistes im Bösen entzieht sich der Betrachtung. Auch hier bestätigt es sich, daß jene Tiefe nur für eine religiöse Philosophie erkennbar ist. Denn eine Philosophie, welche die Religion zur bloßen Vorstufe des begreifenden Denkens im Gebiet des Gefühls und der Vorstellung herabsetzt, so daß sie, nur eben in der unangemessenen Form der Unmittelbarkeit, denselben Inhalt hat mit einem spekulativen Erkennen, dessen Objekt nichts Anderes ist, als der absolute Weltprozeß *), eine Philosophie, welche mit Einem Wort Gott nicht als den ewig in sich selbst

*) Es ist ein Grundcharakter dieses Prozesses, daß überall das Unmittelbare und Ursprüngliche sich ganz in der Vermittelung erschöpft und darin zu Grunde geht, Gott in der Welt, das Gefühl im Denken — nach Rousseaus Satz: l'homme en commençant à penser cesse de sentir —, die Religion in der Philosophie, endlich die Kirche im Staat, wie wenigstens Rothe neuerdings in seiner Schrift: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, aus Hegelschen Principien deducirt hat. Die Anhänger des Systems sagen uns freilich, daß dies „zu Grunde gehen“ eben die wahre Konservation sei. Und im Grunde mag es immerhin so sein: aber im wirklichen, offenbaren Leben erweist es sich als Zerstörung.

persönlichen, sondern nur als Weltgeist kennt, ist keine religiöse, sondern Weltweisheit, wie sie Hegel auch selbst genannt wissen will*). — Nicht insofern der Mensch von der Natur, sondern insofern er, als Geist, von Gott herkommt und mit Gott ursprünglich in einem bestimmten Verhältniß steht, ist er des Bösen fähig, und eben darum ist er allein unter allen irdischen Wesen des Bösen fähig.

Aber wichtiger ist hier für uns die Frage: wie kommt der Mensch nach Hegel in diese Entzweiung des Für-sich mit dem An-sich, seines jetzigen Zustandes mit seinem ursprünglichen Wesen? Der Grund liegt nicht in einer Naturnothwendigkeit; der Mensch kann das Böse wollen, aber er muß es nicht wollen. Vielmehr steht dem Bösen eine Nothwendigkeit entgegen, die ethische, die nur dem Guten zukommt; das Böse ist That der Willkür, der geistigen Zufälligkeit, das was nicht sein soll, d. i. was aufgehoben werden soll**). Aber sind die letztern beiden Begriffe denn identisch? Im Sprachgebrauch des Hegelschen Systems allerdings, und dieß ist ein wichtiger Punkt für unsre Untersuchung. Das Böse soll nicht sein, heißt sonst: es soll überhaupt nicht geschehen, hier aber nur: es soll nicht bestehen, nicht bleiben. Aber dann leuchtet auch gleich ein, daß dadurch die allgemeine Nothwendigkeit des Bösen in andrer Beziehung keineswegs ausgeschlossen ist; wie denn bei Hegel dieses Nichtseinsollen, die Bestimmung aufgehoben zu werden, so gut wie an dem Bösen auch an allem Endlichen als solchem haftet, ohne daß es darum seine Nothwendigkeit einbüßt***). Die Nothwendigkeit,

*) Encyklop. §. 552 (S. 559.)

**) Philos. des Rechts §. 139. Vorl. über die Philos. der Rel. B. 1. S. 195. B. 2. S. 217. Encykl. §. 248.

***) Auf eigenthümliche Weise behandelt die Frage nach der Nothwendigkeit des Bösen Göschel in den Aphorismen, besonders S. 80.: „Nothwendig ist das Böse als Geschehenes. Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden“. u. s. f. (Aehnlich Aristoteles: τὸ

die dem Bösen zukommt, ist eine höhere, spekulativ-logische. Die wahre Affirmation ist nicht die einfache, unmittelbare, sondern die Negation der Negation*); die Idee muß sich dirimiren, sie muß im Fortschritt ihrer Momente von sich selbst abfallen und sich selbst entfremden, um durch die Wideraufhebung dieser Entfremdung als Geist wirklich zu werden. Der Geist ist, wie schon vorher gesagt wurde, die Vermittlung, das, wozu er sich selbst macht; die natürliche Einheit aber, von der er ausgeht, ist als unmittelbare die geistlose, welche aufgehoben werden muß durch die Entzweiung. „Der Mensch muß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen essen; sonst ist er kein Mensch, sondern ein Thier**). Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist wesentlich dieß, für sich zu sein, frei zu sein, das Natürliche sich gegenüber zu stellen, aus seinem Versenktsein in die Natur sich herauszuziehen, sich zu entzweien mit der Natur, und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr zu versöhnen, und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, mit seiner Wahrheit"***). Hegel scheut sich demnach nicht, es gradezu auszusprechen, daß diese Entzweiung des Menschen mit sich selbst, welche eben das Böse ist, und wesentlich darin besteht, daß er das bloß Natürliche zum Inhalt seines Willens macht, zum Begriffe des Menschen gehört†).

εἶναι τὸ ὄν, ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ μὴ ὄν, ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη.) Allein dieß scheint in Beziehung auf unsre Frage doch nur eine ganz tautologische Wendung, durch welche sie nicht von der Stelle rückt. Denn der Gegentheil geht ja eben von der Unterscheidung des Zufälligen und Nothwendigen im Geschehenden und Geschehenen aus. Oder soll diese Unterscheidung wirklich nur auf dem Unterschiede der Tempora, des Präsens und des Präteritum, beruhen?

*) Werke B. 16. S. 469. 470.

**) Vorles. über die Gesch. der Philos. B. 3. S. 100. 105. (Werke B. 15.) Vergl. Vorl. über die Phil. der Rel. B. 2. S. 196.

***) Vorles. über die Phil. der Rel. B. 1. S. 193.

†) Ebenda B. 2. S. 217. 218.

Auch haben diese Bestimmungen keineswegs den Sinn, den ihnen einige Schüler Hegels jetzt gern unterlegen möchten, als werde jene Nothwendigkeit dem Moment des Fürsichseins nur zugeschrieben, insofern es dem Allgemeinen immanent bleibt, nicht aber, insofern es sich vom Ansich losreißt. Da nämlich eben durch diese Losreißung das Fürsichsein erst böse wird, so würde, wäre jene Auslegung richtig, ganz einfach folgen, daß das Böse im System, welches ja nur die Entfaltung aller logischen Momente ist, durchaus keine Stelle haben, daß von ihm innerhalb des Systems selbst gar nicht die Rede sein könne — was sich durch jeden Blick in Hegels Schriften, namentlich in die §§. 507 — 512. der Encyklopädie, so wie in die §§. 82 — 104. 139. 140. der Rechtsphilosophie, widerlegt. Bis in die äußerste Entfremdung entäußert sich der Geist, um sich im härtesten Gegensatze seiner Identität gewiß zu werden. „Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet." Nicht spielend, sondern in vollem Ernste setzt er die Unterschiede, und treibt sie bis zum Gegensatze und Widerspruche fort, um sie durch Arbeit und Kampf zu überwinden, und in diesem Kampfe eine reiche Fülle von Bestimmungen zu entfalten.

Indessen wenn auch die Nothwendigkeit des Bösen im absoluten Prozesse der Entwickelung des Seins zum Geiste, oder des Geistes aus seinem Ansich zum An und für sich, ausdrücklich anerkannt wird, namentlich durch den angeführten §. 139. der Philosophie des Rechts*): so soll doch diese Nothwendigkeit nur insofern gelten, als das Böse zugleich bestimmt ist aufgehoben zu werden, als ihm sonach nur die Bedeutung eines vorübergehenden Momentes zukommt; womit denn das sittliche Interesse sich zu befriedigen scheint. Die Frage nun, inwiefern

*) Vergl. Vorl. über die Phil. der Rel. B. 2. S. 77. (Werke B. 12)

doch eine solche Aufhebung des Bösen, in der es als Böses wirklich vernichtet wird, überhaupt möglich sein soll, vorläufig dahinstellend, müssen wir doch behaupten, daß auch so diese Vorstellung mit der Wahrheit, mit dem Wesen des Christenthums unverträglich ist, vornehmlich weil sie den sittlichen Begriff der Schuld nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Was ist hier der Mensch auch im Bösen anders, als das Organ des Weltgeistes, der Träger der Bestimmungen, die dieser sich im Processe seiner Selbstverwirklichung giebt? Läßt sich gleich allenfalls sagen, daß der Mensch das einzelne Böse, das er thut, auch hätte unterlassen können, so ist doch diese Möglichkeit, weil sie eben das Einzelne abstrakt nimmt, im Grunde eine leere, die für ein konkretes Denken, welches das Einzelne nur im Allgemeinen auffaßt, nicht mehr vorhanden ist; daß aber der Mensch der Entzweiung, die das Böse ist, sich überhaupt enthalten könne, widerspricht, wie wir gesehen haben, grabezu seinem Begriffe.

Wenn nun doch von dieser Philosophie das Böse überall als Schuld des Menschen bezeichnet wird, so frägt sich nur, da es uns um das bloße Wort natürlich nicht zu thun ist: in welchem Sinne? Schuld ist, daß im Bösen die Subjektivität für sich ist, sich als Einzelne hält und selbst diese Willkür ist*). Dieß ist nun gewiß eine sehr unzureichende Bestimmung, ja, es ist damit im Grunde nur tautologisch wiederholt, was im Begriffe des Bösen selbst schon unmittelbar enthalten ist; es wird eben nur das subjektive Moment dieses Begriffes besonders hervorgehoben. Das Böse ist Schuld, insofern es überall das eigne Thun des Subjektes ist, nicht etwas ihm von außen Kommendes. Daß aber der Sünder sich vor Gott als strafwürdig und verdammlich zu bekennen hat — eine Grundvoraussetzung des

*) Werke B. 8. S. 185. 188. vergl. B. 11. S. 193. B. 2. S. 350.

Christenthums, das ist auf diesem Standpunkte etwa ein harter Ausdruck, wodurch das Vorstellen, welches „das Böse als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen nimmt"*), die Tiefe des abstrakten Gegensatzes auszusprechen ringt, aber, in dieser Form wenigstens, kein wirklicher Gedanke. —

Sehen wir aber nun zu, was es mit jener Aufhebung eigentlich für eine Bewandniß hat, und ob es wirklich mit dem Menschen zu einem Zustande kommen kann, in welchem die Entzweiung schlechthin überwunden ist. Erinnern wir uns, daß die endlichen Wesen, hier namentlich die geistigen, ja lediglich dann ihre Bedeutung haben, Momente des unendlichen Processes zu sein. Der Weltgeist wirft sich in diese Existenzen, um in ihrer innern Entzweiung sich von sich selbst zu trennen, und in der rastlosen Wiederaufhebung dieser Trennung sich selbst zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich zu verwirklichen. Wäre nun aber diese Entzweiung im menschlichen Geiste an irgend einem Punkte seiner Entwickelung schlechterdings verschwunden, so wäre eben damit auch dessen Leben erloschen, welches als geistiges ja nur in der Bewegung und Vermittelung der Momente dieses Gegensatzes besteht. Denn könnte er wahre Lebendigkeit haben ohne dieß, so wäre die Nothwendigkeit der Entzweiung überhaupt, und warum er nicht von Anfang den Weg zwiespaltloser Entwickelung gegangen, auf diesem Standpunkte nicht mehr zu begreifen. Darum kann die Aufhebung des Zwiespaltes in unserm Dasein hier nur als eine immerfort geschehende, aber nie geschehene vorgestellt werden, womit denn der von diesem System so verrufene progressus in infinitum aus seiner eignen Mitte als letztes Resultat hervorbricht. An sich ist die Entzweiung freilich aufgehoben, das Böse überwunden, und wird als solches gewußt auf unmittelbare Weise im Glauben

*) Werke B. 2. S. 582. — **) Werke B. 12. S. 273.

an die Vergebung der Sünden, auf vermittelte Weise im spekulativen Begriff*); aber wie es zur wirklichen Aufhebung im Subjekt, welches nur eben noch „seinen Willen gut zu machen hat", kommen soll, ist nicht abzusehen. Für ein Endliches, welches sein Leben in reiner, ungestörter Harmonie mit Gott und mit sich selbst entfaltet, ist in diesem System einmal kein Raum, und es ist ein ganz vergebliches Bemühen, ihm diese Idee aufdringen zu wollen. Dem gemäß gebraucht Hegel in der Logik gelegentlich Unendlichkeit und Heiligkeit als Korrelatbegriffe**), und eben so in den Vorlesungen über Religionsphilosophie das Endliche und das Böse, mit der nähern Bestimmung, daß das Böse die äußerste Spitze der Endlichkeit ist***). — Ja, wir müssen weiter gehen und behaupten, daß Gott selbst, wie er ja nur im Menschen seine Wirklichkeit hat, dieses Schicksal theilt. Wäre an irgend einem Punkte der menschlichen Entwickelung der Widerspruch schlechterdings überwunden, so würde der absolute Prozeß des göttlichen Lebens, dessen treibendes Ferment ja eben die Unangemessenheit alles Endlichen zum Unendlichen ist, sein Ziel erreicht haben und mit ihm das göttliche Leben selbst, welches nur in diesem Prozesse ist; „wenn diese Unangemessenheit verschwände, so verschwände auch das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, so hörte er auf Geist zu sei"†), und damit zugleich stände die Geschichte still, ihr Problem wäre gelöst. Es

*) Werke B. 12. S. 273. — **) Werke B. 5. S. 328.

***) Werke B. 12. S. 250. 251.

†) Werke B. 12. S. 231. An einer andern Stelle, B. 11. S. 122. heißt es: „Gott ist diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott." — Aus den oben angegebenen Prämissen würde übrigens folgen, daß Gott nur in dem Unangemessenen und sich selbst Aufhebenden sich offenbaren kann, was uns denn weiter in das Dilemma treibt, daß Gott entweder vergeblich ringe sich zu offenbaren, oder daß eben dieses endlose Hervortreten und Untergehen alles Endlichen die schlechthin genügende Form seiner Offenbarung und Selbstverwirklichung sei.

wäre auch nur ein schwacher Behelf, auf den keine andre als eine sehr atomistische Ansicht von der Geschichte der Menschheit Werth legen könnte, wenn man sich darauf berufen wollte, daß auch nach Erreichung des Vollendeten in dem religiös-sittlichen Gebiet doch in andern Sphären, in denen der Kunst, Wissenschaft u. s. w., der Zwiespalt mit der Idee als Impuls und Reiz zu fortschreitender Entwickelung noch fortdauere. Wenn im Centrum nichts mehr hervorgebracht wird, wenn hier das Leben erloschen ist, wie könnte es in den davon ausgehenden peripherischen Sphären sich behaupten? Und wie, wenn nun auch in diesen Gebieten Erscheinungen hervorträten, in denen jener Zwiespalt aufgehoben wäre? — Damit Gott sich in seiner absoluten Lebendigkeit erhalte, und damit immerdar ein Grund zur Hervorbringung von Endlichem vorhanden sei — Beides sagt eigentlich dasselbe —, muß alles Endliche, nicht bloß alles Naturwesen, sondern auch der Geist als endlicher und individueller, an seinem eignen Widerspruch zu Grunde gehen. Nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches, welches zugleich im endlosen Vergehen alles Einzelnen das wahre Schattenreich ist, schäumt Ihm seine Unendlichkeit. Wir werden darum Strauß des Mißverständnisses der Hegelschen Lehre nicht beschuldigen dürfen, wenn er von ihr aus die Möglichkeit eines sündlosen Christus als historischen Individuums leugnet*). Insofern Christus eben dieses einzelne Individuum ist, kann er von der Unangemessenheit zur Idee, von dem allgemeinen Widerspruch alles Endlichen nicht ausgenommen sein. So wird

*) Das Leben Jesu B. II. S. 716. 717 (erste Ausg.). Daß sich das System Hegels dieser Konsequenz durchaus nicht entziehen kann, ist ausführlich dargethan worden von Dorner in der vortrefflichen Abhandlung über die Entwickelungsgeschichte der Christologie, (Tübinger Zeitsch. 1835. Heft 4. 1836. H. 1.), in dem Abschnitt: die Christologie der Hegelschen Schule, der gewiß zu dem Gediegensten gehört, was über diese Philosophie vom theologischen Standpunkte aus gesagt worden ist.

der Geschichte des menschlichen Geschlechts, nachdem sie schon vorher das Paradies des unentzweiten Anfanges eingebüßt*), nun auch der Höhepunkt oder vielmehr der neue Anfang in dem vollkommen heiligen Gottes- und Menschensohne, und damit zugleich die Vollendung des göttlichen Reiches geraubt; und was dem unglücklichen Bewußtsein übrig bleibt, das ist die unendliche Wüste eines zwecklosen Kampfes und Zwiespaltes. —

Und fragen wir nach den letzten Gründen, auf welchen in einer Philosophie, in der sich oft ein sehr energisches Bewußtsein von der Tiefe des Bösen ausgesprochen hat, die Erhebung desselben zu einem nothwendigen Moment im absoluten Prozesse beruht, so werden wir diese Gründe darin finden, daß nach den Principien dieses Systems das Wesen des Geistes einseitig als Denken, dieses Denken aber als nothwendiger logischer Proceß aufgefaßt wird; während andererseits die Wirklichkeit in Natur und Geschichte nach dem bekannten Satze: was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, nichts

*) Göschel sucht der Geschichte unsers Geschlechts diesen unentzweiten Anfang zu erhalten durch die Unterscheidung zwischen dem anerschaffenen und angeborenen ursprünglichen Zustande, indem er diese Unterscheidung zugleich als den wahren Sinn des Systems darzustellen bemüht ist, vergl. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, S. 193. Was indessen Hegel selbst betrifft, so hat er es doch wohl deutlich genug ausgesprochen, daß ihm eine reine, zwiespaltlose Unschuld, als wirklicher menschlicher Zustand, unmittelbar existirend, gedacht, nur der sinnlichen Vorstellung angehört, Werke B. 11, S. 194. B. 12, S. 63. f. S. 211. 212. 216. f. B. 15, S. 105. Was vor der Entzweiung liegt, ist nicht Menschheit, sondern Thierheit, das Paradies ein Thiergarten, aber zugleich die reale Möglichkeit des Menschen, sich vom Thierischen zu unterscheiden. d. h. aus dem Paradiese herauszugehen durch die Sünde. Darum haben diejenigen Philosophen und Theologen dieser Schule, welche den Sündenfall den nothwendigen Anfang der Geschichte des menschlichen Geschlechts, den ersten Akt der Freiheit genannt haben, unstreitig in besserm Einklange mit ihrem System geurtheilt, als mit der Schrift.

Anders ist und sein kann, als die reale Auseinandersetzung aller Momente der logischen Vernunft, so daß, wenn irgend ein Moment der wahren Wirklichkeit dem Denken nicht vollkommen durchsichtig ist als sein eignes Wesen, dieß nur die Schuld des einzelnen Subjektes sein kann. Das Ueberschießende aber in dem empirischen Dasein, was sich auf die reinen Wesenheiten der Logik nicht zurückführen lassen will, ist das Zufällige, Nichtige, schlechthin Bedeutungslose, welches in der Sphäre der Natur aus einer Ohnmacht der letztern, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, erklärt wird*).

Hiermit tritt denn für Hegel das verhängnißvolle Dilemma hervor, das Böse entweder für ein durchaus Geringfügiges, Indifferentes, der Beachtung Unwerthes zu erklären, oder dasselbe als integrirendes Moment der Idee selbst anzuerkennen, mithin ihm Nothwendigkeit, weiter Wirklichkeit, weiter Vernünftigkeit beizulegen. Die erstere Vorstellung ist höchst oberflächlich und ganz unfähig, den positiven Gegensatz des Bösen gegen das Gute festzuhalten; sie verflüchtigt den Begriff des Bösen zu dem des Schlechten**). Eben damit aber entnervt sie das Schuldbewußtsein und den sittlichen Kampf gegen das Böse, und die tiefeingreifende Bedeutung desselben für die Geschichte des menschlichen Geschlechts, noch mehr aber die Erlösung von

*) Encyklop. §. 250. Scharfsinnige und treffende Bemerkungen über den Unterschied zwischen der dialektischen Methode Hegels und Göschels in dieser Beziehung enthält Weißes Recension der Schrift des Letztern über die Unsterblichkeit, Theol. Stud. und Krit. 1836, Heft 1. S. 203. f.

**) Die scharfe Unterscheidung dieser beiden Begriffe ist ein eigenthümlicher Grundzug der ethischen Ueberzeugungen des in der vorigen Note zuletzt genannten Philosophen, und es findet sich darüber in seinen eschatologischen Schriften und Abhandlungen, auch schon in seiner Aesthetik (B. 1. §. 25. f.) viel treffend Gesagtes. Die paradoxe Lehre von einer Wiedergeburt aus dem bösen Geiste, wenn gleich in dieser Form aus innern Gründen nicht haltbar, beruht doch auf einer gründlichen Erkenntniß vom Wesen des Bösen.

der Sünde durch den Sohn Gottes müssen ihr unverstanden bleiben; wozu diese unermeßlichen Veranstaltungen Gottes, um etwas schlechterdings Nichtiges, was ja, insofern es doch eine Scheinexistenz hat, ohnehin immerfort in sich selbst zerfallen muß, zu zerstören? Diese Vorstellung widerstreitet indessen auch den tiefsten Interessen des Systems selbst. Erkennt dasselbe überall an, daß die Grundidee des Christenthums die der Erlösung und Versöhnung ist, und ruht diese doch ganz auf der Voraussetzung der Sünde, so könnte es, wenn letztere aus der Sphäre des Begriffes ausgeschlossen wird, eine spekulative Dogmatik im Sinne dieses Systems offenbar nicht geben. Und was wäre es doch anders, als Schwäche des Begriffes, wenn er zwar die Nothwendigkeit der Entzweiung der Idee mit sich selbst im Allgemeinen zu erkennen, aber dann dieser Entzweiung doch nicht bis auf ihre äußerste Spitze, welche eben das Böse ist, zu folgen vermöchte? — Die andere Vorstellung gestattet zwar vorerst einer Dialektik, welche den Widerspruch selbst als Moment der Einheit begriffen hat, weil ihr die Unterschiede nothwendig zum Widerspruch fortgehen, eine tiefere, positivere Auffassung des Bösen; aber in ihrer weitern Konsequenz muß sie das Schuldbewußtsein und den Begriff des Bösen nicht bloß entnerven und verflüchtigen, sondern gänzlich zerstören.

Wiewohl nun das System mit großer Gewalt zur letztern Annahme treibt, so scheint doch die Betrachtung des Bösen zwischen beiden schwankend zu bleiben. Denn allerdings neigt sie sich nicht blos in beiläufigen Aeußerungen der erstern Vorstellung zu*), sondern diese scheint auch auf die gesammte philosophische Geschichtsbetrachtung des Systems einen mächtigen Einfluß auszuüben; überall wird das Böse für das schlechthin Bedeutungs- und Machtlose, welches die reale Entfaltung der logischen Mo-

*) z. B. Encyklopädie §. 6. S. 8.

mente in ihrem nothwendigen Gange durchaus nicht zu hemmen vermöge, genommen*). Wo aber der Begriff des Bösen ausdrücklich behandelt wird, wie in den oben angeführten Stellen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie, da stellt sich die Betrachtung ganz auf die Seite der andern Vorstellung, und schreibt dem Bösen mit dürren Worten Nothwendigkeit zu, wie es denn auch nur unter dieser Voraussetzung eigentliches Objekt der wissenschaftlichen Betrachtung für die logische Philosophie werden kann. Auch läßt sich damit jene Art, das Böse in der Philosophie der Geschichte zu behandeln, wohl vereinigen. Denn ein Grundgedanke derselben ist es doch, daß die Geschichte und das, was ihre wesentliche Aufgabe ist, die Bildung des wahren Staates, keineswegs hauptsächlich durch Bestrebungen, die auf allgemeine Zwecke gerichtet sind, durch Guteswollen, edle Vaterlandsliebe, zu Stande komme, daß diese Tugenden vielmehr in einem sehr unbedeutenden Verhältnisse zur Welt und zu dem, was sie erschafft, stehen. Sondern das Gewaltigste sind die Leidenschaften, Zwecke des partikulären Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht. Dennoch ist es das Allgemeine, die Vernunft, die sich in der Weltgeschichte vollbringt. Aber der Weltgeist würdigt seine Organe nur sehr selten eines Bewußtseins der Zwecke, die er durch sie realisirt, sondern während sie sich ganz in ihre eignen Interessen vertiefen, gebraucht er sie als bewußtlose Werkzeuge seines großen Geschäftes**). Und diese blinde, eigenwillig sich sträubende Bewußtlosigkeit der Organe des Welt-

*) Daher auch die heftige Opposition der Schule gegen den Gebrauch, welchen mit tiefer Einsicht in die Störung der menschlichen Entwickelung durch die Sünde Neanders Behandlung der Kirchengeschichte von dem Unterschiede der sichtbaren und unsichtbaren Kirche macht.

**) Einleitung zur Philosophie der Geschichte, besonders S. 24. f. (Werke B. 9.) vgl. Philosophie des Rechts §. 344.

geistes, welche doch, da diese Organe persönliche, geistig bewußte Wesen sind, an sich selbst schon eine der größten und merkwürdigsten weltgeschichtlichen Thatsachen ist, wird nirgends als eine Störung der wahren Entwickelung dargestellt, sondern überall als die rechte göttliche Ordnung behandelt. — Der Konsequenz kann aber dann das System sich nicht entziehen, das Böse selbst, das seinem Begriffe nach Widervernünftige, als ein Moment in der weltgeschichtlichen Realisirung der Vernunft anzuerkennen; wie dieß freilich auch schon von selbst folgt, sobald einmal das Böse als ein nothwendiges anerkannt wird.

Uebrigens scheinen der Hegelschen Philosophie schon ihre anthropologischen Grundvoraussetzungen den Zugang zu einem andern Resultat zu versperren. Denn nicht mehr als eine solche Voraussetzung, im Interesse des Anspruches auf ein absolutes Wissen, welcher nur durch den Monismus des Gedankens befriedigt werden kann, ist es, daß sie den Willen nicht als eine vom Denken verschiedene und mit ihm gleich ursprüngliche Grundrichtung des menschlichen Geistes, mithin nicht als eine selbstständige Quelle von Realität erkennt, sondern ihn zu einem bloßen Modus der Intelligenz herabsetzt*). Damit hat es sich des einzigen Anknüpfungspunktes für eine positive Auffassung des Bösen beraubt. Eine ihrer wesentlichen Grundlagen sich wohl bewußte christliche Theologie kann das Böse nur als eine dunkle, undurchdringliche Realität betrachten, nicht als Begriff (im Sinne der Terminologie dieses Systems), sondern schlechthin als Thatsache, welche, wie nicht in Begriffe aufgelöst, so auch nicht aus Begriffen gefunden werden, sondern nur auf dem Wege der Erfahrung zur Kenntniß des mensch-

*) Eben hierin findet auch ein befreundeter philosophischer Forscher einen der Grundirrthümer des Hegelschen Systems, vgl. Sengler, über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, S. 314.

lichen Geistes kommen kann*). Allerdings vollziehen sich auch in der Entfaltung des Bösen die Gesetze alles realen Zusammenhanges und insbesondere die der sittlichen Entwickelung, wenn gleich in verkehrter Ordnung; auch ist ein tieferes Eindringen in seine Bedeutung durch eine spekulative Betrachtung der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott bedingt; aber in seinem Princip ist das Böse ein thatsächlicher Widerspruch gegen den wahren Zusammenhang und die Vernunft, der nur durch den Willen der Kreatur da ist. Es hat im Begriffe der Welt und des Menschen durchaus keine Berechtigung zur Existenz, so daß es, so zu sagen, prätendiren dürfte, gleich andern, natürlichen Gegensätzen des endlichen Seins, nur durch Vermittelung und Versöhnung mit dem ihm entgegengesetzten Guten aufgehoben zu werden; sondern wie es nur durch das Umschlagen des Willens in Willkür und Anmaßung da ist, so soll es schlechthin vernichtet werden. Von einer Versöhnung des Bösen mit dem Guten, welche diese Philosophie lehrt, weiß das Christenthum nichts, sondern nur von einer Versöhnung des Menschen mit Gott; diese beiden Versöhnungen aber zu identifiziren, könnte nur einem Denken einfallen, welches, auf Art des Flacianischen Manichäismus, es für überflüssig achtete, zwischen der mit dem Bösen behafteten Kreatur und dem Bösen selbst zu unterscheiden. Nach der christlichen Lehre wird der Mensch mit Gott versöhnt, indem das Böse in ihm zunächst potentiell und principiell — objektiv durch das Versöhnungswerk Christi, subjektiv durch den rechtfertigenden Glauben —, sodann aktuell und explicite durch die fortschreitende und sich vollendende Heiligung in der Gemeinschaft Gottes vernichtet wird. Hiermit ist zugleich gesagt, daß der Zwiespalt, der mit dem Bösen her-

*) Nitzsch, System der christlichen Lehre, S. 213: „Das Böse ist eine Erfahrung und Notiz." In verwandtem Sinne spricht sich J. H. Fichte aus in der Vorschule der Theologie. §§. 48. 59.

vorgetreten ist durch kein Erkennen, keine Spekulation, sondern nur real gelöset werden kann, eben durch die Erlösung. Eben darum aber, weil die Erlösung, das Wesen des Christenthums, keine Versöhnung des Bösen mit dem Guten oder des menschlichen Geistes mit dem Bösen ist, sondern Befreiung des Menschen vom Bösen, Vernichtung des Bösen, sofern es in ihm ist, befindet sich jede spekulative Betrachtung, die uns durch irgend ein Erkennen mit dem Dasein des Bösen versöhnen will*), die uns dasselbe einerseits als nothwendig, andrerseits als immerfort überwundenes Moment aufzuzeigen sucht, mit dem Christenthum im tiefsten Widerspruch.

Freilich müssen wir für unsern Protest gegen diese Auflösung des Gegensatzes von gut und böse die Zurechtweisung erwarten, daß das ein abstraktes Festhalten dieses Gegensatzes sei, ja, streng genommen, wie alle Abstraktion, die sich nicht auflösen lassen wolle, aus dem Bösen selbst herstamme. Eine solche Zurechtweisung kann uns indeß um so weniger irre machen, da uns der Zusammenhang und die Voraussetzungen nicht unbekannt sind, auf denen sie beruht. In den Kreis dieser Voraussetzungen gehören die merkwürdigen Sätze, welche Göschel in den Aphorismen aufstellt**), daß „das Gute gut sei, wenn es das Böse als gut anerkenne, d. h. den festen Unterschied fahren lasse, und das Böse als ein Moment im Ganzen wisse und so-

*) Vgl. z. B. Hegels Vorles. über Philos. der Geschichte, S. 19. (Werke B. 9.) Vom Standpunkte dieser Ansicht liegt die Einwendung nahe, daß ja das Objekt dieses Erkennens eben kein andres sei, als die durch die ganze Weltgeschichte hindurchschreitende Erlösung. Allein nicht von einer solchen der Entwickelung des menschlichen Geistes immanenten Erlösung, in welcher der historische Christus doch nur „einen wenn auch noch so ausgezeichneten Durchgangspunkt" bildet, ist hier die Rede (wie denn für uns dieser Begriff überhaupt ein sich selbst widersprechender ist), sondern von der Erlösung durch den historischen Christus.

**) S. 90. f.

mit als sich selbst erkenne, daß das Böse gut sei, wenn es sich nach seiner starren, selbstgemachten Diskretion als böse erkenne, und hiemit sich seiner als des Einzelnen begebe, aber in der Aufhebung seiner, als dieses Einzelnen, sich als allgemeines Wesen wiederfinde"; was denn endlich in das Resultat aus- oder aufgeht, daß das Gute, als bloßer Gegenpol des Bösen, selbst böse sei, daß das wirkliche, konkrete Gute in der Versöhnung des Guten und Bösen, in der Aufhebung des Gegensatzes bestehe, also in dem allgemeinen Flusse des dialektischen Processes, mit welchem dann wieder die Liebe identisch sein soll. Dieß wird dann weiter entwickelt und sogar aus der heil. Schrift belegt unter immerwährender Verwechselung der Verhältnisse Gottes und des Erlösers zu den mit dem Bösen behafteten Personen und zu dem Bösen selbst, womit die Nichtunterscheidung der Begriffe des Metaphysisch- und des Ethischguten in engem Zusammenhange steht.

Es ergiebt sich aus den entwickelten Prämissen von selbst, daß diese Philosophie nun auch nicht anders kann, als die wahre Bedeutung der christlichen Versöhnungslehre eben in diese logische Aufhebung des Gegensatzes zwischen der unmittelbaren Einheit, dem selbstlosen Einfachen, und der Entzweiung, dem in sich seienden Fürsichsein, setzen. Wie das Erkennen das Böse, die Entzweiung hervorbringt, indem damit der Geist aus seiner Natürlichkeit heraustritt, so ist es auch wieder das Erkennen, welches allein die Macht hat, den Widerspruch zu überwinden als Negation der Negation — ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται —; ja, die Entzweiung trägt selbst das Princip ihrer Aufhebung schon in sich*). Das ist der ewige, spekulative Gehalt der zum Begriffe erhobenen christlichen Lehre von der Versöhnung; wenn

*) Vergl. besonders Phänomonologie in dem Abschnitt: die offenbare Religion — Werke B. 2. S. 582. f.; ferner Werke B. 12. S. 217. 228. 250. 254.; B. 16. S. 471.

sie aber diesen Gehalt in jenes einzelne Faktum setzt, welches in einer vergangenen Zeit auf Golgatha geschehen ist, so fällt sie damit der Form des sinnlichen Vorstellens anheim*).

Ist aber dieß der Begriff der Versöhnung, so wäre es eine arge μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, die Theilnahme des Subjekts an dieser Versöhnung ursprünglich und wesentlich durch eine sittliche Umwandlung, Wiedergeburt zu bedingen. Als solche Bedingung kann nur der Uebergang des Subjektes aus den Sphären der sinnlichen Vorstellung und des abstrakten, subjektiven Meinens in die des spekulativen Begriffes gelten, oder die Einsicht in die an und für sich seiende Einheit des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und des Menschen, des Guten und des Bösen. Das Böse in seinem Gegensatze gegen das Gute ist eben nur Abstraktion; ist diese Abstraktion aufgehoben durch das spekulative Denken, welches eben das wahrhaft konkrete ist, so ist die Versöhnung realisirt im Subjekt, dieses in den allgemeinen Geist aufgenommen**). Will man nun diesen Uebergang auch eine Wiedergeburt aus dem Geiste nennen, wie wohl Hegel gelegentlich thut, wer mag es wehren? nur das können wir uns nicht zumuthen lassen, diese spekulative Wiedergeburt mit der christlichen für identisch zu halten. Auch ist der Ausdruck selbst in dieser Uebertragung auf das philosophische Gebiet dem, was Hegel dadurch bezeichnen will, offenbar wenig angemessen, und in allzu sichtbarer Anbequemung an den christlichen Sprachgebrauch gewählt. Reiner und eigenthümlicher wird

*) Werke. B. 2. S. 573.; B. 12. S. 240. 250. 263. f. vergl. B. 11. S. 140. 141.

**) Werke B. 12. S. 270. f. So weit überhaupt von diesem System der Begriff der praktischen Wiedergeburt anerkannt werden kann — er kann es freilich nur durch Auflösung in den Begriff einer immanenten, nach dem ersten Hervortreten des Geistes wesentlich in derselben Richtung fortschreitenden Entwickelung —, so weit muß sie sich jedenfalls von selbst als Folge dieser spekulativen ergeben.

dieser Sinn des Systems durch Bildung oder Vermittelung ausgedrückt. „Der Geist ist dieß, ein Wiedergeborner zu sein"*), sagt genau dasselbe, wie der früher nachgewiesene Satz: das Wesen des Geistes ist die Vermittelung. —

Es ist ein schönes Zeugniß von der Gewalt des Christenthums über das Gemüth des großen Philosophen, daß er selbst die hier dargelegte Ansicht vom Bösen nicht überall festzuhalten vermag, daß an mehr als einer Stelle ein tieferes Bewußtsein von der Natur der Sünde die Schranken seines Systems übermächtig durchbricht. Namentlich ist in dieser Beziehung sehr merkwürdig und erfreulich, was in andrer Hinsicht von Dorner mit Recht als ein inkonsequentes und unmethodisches Verfahren gerügt worden ist, daß Hegel in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion, da wo die Nothwendigkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott aufgezeigt werden soll, den spekulativen Gang von oben herab nach unten plötzlich abbricht, und einen anthropologischen einschlägt, von dem Bedürfniß des Subjektes, sich mit Gott versöhnt zu wissen, ausgehend**) Es liegt darin ein thatsächliches Geständniß, daß die Entzweiung des Menschen mit Gott nicht im Begriffe gefunden, sondern nur erfahren werden kann, mithin nicht Moment eines nothwendigen Prozesses, sondern lediglich Produkt der Willkür ist. Noch bestimmter ist dieß mit mancher andern tiefen Wahrheit kürzlich von Göschel ausgesprochen worden in seinem „Glaubensbekenntnisse der spekulativen Philosophie."***) Aber möchte er, wenn er an diesem höchst ent-

*) Vergl. die Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie (Werke B. 17, S. 281. 295.); Philosophie des Rechts, §. 18. (Werke B. 8, S. 54.).

**) Werke B. 12, S. 209. f. 222. f.

***) Zeitschrift für spekulative Theologie, B. 1. erstes Heft.

scheidenden Wendepunkte die Konsequenz des Systemes aufgiebt, beherzigen, was Matth. 9, 16. 17. geschrieben steht. —

Uebergang.

Ein zwiefacher Lebenspuls, entspringend aus dem Herzen der christlichen Wahrheit, hat unsre bisherigen Untersuchungen, besonders die Kritiken des voriges Buches, getrieben. Das Dasein des Bösen als eines positiven Gegensatzes gegen das Gute läßt sich eben so wenig leugnen, als aus einer in der göttlichen Weltordnung gegründeten Nothwendigkeit erklären; was übrigens nur eine andere Art, das Böse als Böses zu leugnen, ist. Es existirt ein solcher Gegensatz, und zwar nicht bloß für unser Bewußtsein, also als ein auf dem absoluten Standpunkt verschwindender Schein, sondern auch für Gott selbst, so gewiß er das Böse richtet im Gewissen und Weltgericht, und immerfort vernichtet durch die Erlösung in allen denen, die ihrer Macht sich öffnen; und doch existirt dieser Gegensatz nicht durch Ihn. Denn ist das Böse wesentlich Schuld, so können nur solche Wesen wirklich Böses in sich haben, welche es auch von sich haben (natürlich, ohne daß dadurch die Vermittelung der Entstehung des Bösen im Menschen durch Verführung ausgeschlossen wird). Darum kann es, wie es nur in der Kreatur ist, so auch nur durch die Kreatur sein Dasein haben.

Allein die Kreatur ist ihrem Begriffe nach ganz abhängig von Gott, und was aus ihr entspringt, scheint eben darum, weil es aus ihr entspringt, in dem Alles hervorbringenden Willen Gottes seinen nothwendigen Grund zu haben. Dahin gehört denn auch das Böse, und hiermit wären wir wieder auf denselben Punkt zurückgeworfen, von dem wir uns so weit wie möglich zu entfernen strebten. Soll es uns gelingen, diesen Cirkel

zu durchbrechen: so kann es offenbar nur dadurch geschehen, daß wir im Wesen der Kreatur, in welcher das Böse ist, ein Princip von solcher Selbstständigkeit aufzeigen, daß die Kausalität desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, über welche bei der Erklärung des Ursprunges der Sünde schlechterdings nicht hinausgegangen werden darf. Man kann die Eigenschaft der Kreatur, die wir hier suchen, in dieser Beziehung nicht treffender bezeichnen, als es Schelling durch einen scheinbar sich selbst widersprechenden Ausdruck gethan hat, wenn er ihr derivirte Absolutheit zuschreibt.

Ob es uns gelingen wird, ein solches Princip im Wesen des Menschen aufzuzeigen, seine Möglichkeit begreiflich zu machen, es gegen die mächtigen Einwürfe, die es von allen Seiten erfahren muß, zu vertheidigen, und seine Uebereinstimmung mit den christlichen Lehren von Gottes Allmacht und Allwissenheit, und vor Allem mit der Grundlehre des Christenthums von der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechts und von seiner Unfähigkeit, sich selbst zu erlösen, in's Licht zu setzen? Der Verfasser ist sich der ungemeinen Schwierigkeit dieser Aufgaben eben so deutlich bewußt, als ihrer Unabweislichkeit für die christliche Theologie; und wenn die Untersuchung sich hier auf die Hauptpunkte beschränken muß, so ist er auch innerhalb dieser Beschränkung weit entfernt von der Anmaßung, eine überall ausreichende Lösung der Probleme zu geben. Es genügt ihm, wenn es ihm gelingt, zur Herbeiführung dieser Lösung, wie sie nur auf der unerschütterlichen Basis des christlichen Theismus möglich ist, an seinem Theile irgend etwas beizutragen. Dabei versteht es sich, daß, wie diese großen Fragen nicht von gestern sind, wie vielmehr das wesentlich Wahre ihrer Beantwortung aus seinen Fundgruben in der h. Schrift schon vor Jahrtausenden zu Tage gefördert worden ist, und im religiösen Bewußtsein der christlichen Kirche nie ganz

gefehlt hat, wir uns mannigfach an die Entwickelungen Andrer werden anschließen können. Unter den neuesten Bearbeitern dieser Gegenstände ist es besonders Fr. v. Baader, dessen tiefsinnigen Andeutungen, wie sie in seinen Schriften, namentlich in den fermentis cognitionis, in den Vorlesungen über spekulative Dogmatik, sich zerstreut finden, der Verfasser manchen bedeutenden Wink über das Verhältniß der Entstehung des Bösen zur Freiheit zu verdanken bekennt, so weit er sich auch in mehrern wichtigen Punkten von ihm zu trennen genöthigt findet. Auch darf der Verf. nicht verhehlen, daß sich ihm die erheblichsten Berührungspunkte mit Baaders Gedanken dem Wesen nach schon durch Nachdenken über den innern Zusammenhang der Schriftlehre festgestellt hatten, ehe er die Schriften dieses originellen Geistes kannte. Aehnliches wäre von manchem Zusammentreffen mit J. H. Fichtes gedankenreicher „Vorschule der Theologie" zu sagen. —

Ist nun ein solches Princip, wie wir es oben gefordert haben, im Wesen des Menschen, so kann es nur der Wille sein, der als diese Macht, sich rein aus sich selbst zu bestimmen, der freie wäre. Und so haben auch frühere Untersuchungen uns zu der Erkenntniß geführt, daß das Böse, wo es im menschlichen Leben sich scharf und entschieden ausprägt, sich als böser Wille offenbart. Schon von hier aus wäre die Annahme natürlich, daß es auch in seinen unentschiedneren und verhülltern Gestalten seinen eigentlichen Ursprung im Willen haben werde. Die Freiheit des menschlichen Willens ist es also, auf deren Begriff, innere Möglichkeit und Zusamhang mit dem Bösen wir nunmehr im dritten Buch unsre Forschung richten müssen.

Das aber ist von vorn herein einleuchtend, daß ein solcher Freiheitsbegriff, wie ihn Schleiermacher in der Glaubenslehre aufstellt, für unser gegenwärtiges Interesse uns durchaus

nichts zu leisten vermag. Hier ist die Freiheit nur das höchste Maß der innern Lebendigkeit zeitlicher Ursächlichkeit, und es ist durch ihren Begriff in Bezug auf die Entstehung des Bösen nur dieß Zwiefache verwahrt, daß wir die sündliche Handlung weder als Produkt einer äußern Einwirkung (was schon durch den Begriff des organisch Lebendigen ausgeschlossen wird), noch als bloßen Erfolg der gemeinsamen menschlichen Natur (was schon durch den Begriff der Eigenthümlichkeit ausgeschlossen wird) ansehen dürfen*). Die menschliche Freiheit hat bei Schl. nur eine Bedeutung im Verhältnisse zu andern endlichen Ursachen; in Beziehung auf Gott ist die Abhängigkeit der freien Ursache eben so absolut, wie die der Naturursache. Darum sucht Schl. zu zeigen, daß die Sünde, insofern sie in der Freiheit des Menschen begründet sei, eben auch in der göttlichen Ursächlichkeit beruhen müsse; insofern sie aber nicht im göttlichen Willen begründet sein könne, insofern sei sie auch für Gott nicht (als bloße Verneinung). Bei dieser Auffassung der menschlichen Freiheit hat ihr Begriff freilich keine Macht, die Verursachung des Bösen von Gott fern zu halten, und die schlechthin gültige Wahrheit des Schuldbewußtseins zu erhärten. Soll er das, so muß dem Moment der Selbstständigkeit in der Freiheit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität zukommen.

*) Glaubenslehre, B. 1. S. 492.

Drittes Buch.

Von dem Möglichkeitsgrunde der Sünde.

Erste Abtheilung.

Der freie Wille des Menschen.

Erstes Kapitel.

Unterschiede im Begriff der Willensfreiheit.

Gewöhnlich wird der Mensch nur in den Momenten seines Lebens eine Nöthigung inne, in welchen die bestimmende Macht derselben ihm eine äußerliche ist. Nur wo er auf eine Schranke stößt und sich gehemmt findet in irgend einem Streben, wo er sich mithin nicht wirkend, sondern leidend verhält, empfindet er die Gewalt der Nothwendigkeit über sein Leben. Die Nothwendigkeit kommt ihm nur zum Bewußtsein, insofern sie Zwang ist.

Es bedarf aber nicht eben einer besondern Tiefe der Betrachtung, sondern nur einer geringen Aufmerksamkeit auf überall sich darbietende Phänomene des menschlichen Lebens, um uns zu überzeugen, daß es außer dieser äußern Nothwendigkeit auch eine innere, aus dem Subjekt selbst entspringende giebt. Die Seele des Menschen ist nicht ursprünglich tabula rasa, wie Lockes Empirismus sie sich dachte, sondern sie ist richtiger mit Herbert von Cherbury ein verschlossenes Buch zu nennen; sie enthält von Anfang an eine Fülle von Bestimmungen in sich. Und zwar ist diese Bestimmtheit nicht in Allen dieselbe, sondern sie ist eine verschiedene und eigenthümliche in den Geschlechtern, Racen, Volksstämmen, Individuen. Es ist eine innere Nothwendigkeit, mit der sich schon in den Spielen der Kinder der

Gegensatz der Geschlechter und die Eigenthümlichkeit der Einzelnen offenbart. Ergreift der Jüngling einen Lebensberuf, so ist er glücklich zu preisen, wenn ihn dabei nicht vergleichende Reflexionen leiten, sondern die Sicherheit eines höhern Instinktes, ein zweifelloses Bewußtsein seiner eigenthümlichen Bestimmung. Der Künstler, der Dichter schwankt und wählt nicht bei der ursprünglichen Konception seiner Schöpfungen, sondern er fühlt sich getragen und ganz durchdrungen von der stillen Naturnothwendigkeit, mit der der Genius in ihm wirkt. Je vollkommner ihm sein Entwurf gelingt, desto weniger fällt ihm dabei ein, daß er ihn auch anders machen könnte. Im Staate sind diejenigen Verfassungen die besten, welche organisch und unbewußt hervorwachsen aus den geschichtlichen Lebenstrieben des Volkes, oder welche der Begeisterung eines großen Mannes, der sich bewußt ist, eben so sehr das Organ des göttlichen Willens, wie der Träger und Repräsentant des nationalen Geistes zu sein, ihr gesetzkräftiges Dasein verdanken; durch eine weite Kluft von ihnen getrennt, stehen diejenigen, welche die Alles erwägende und berechnende, jede einzelne Bestimmung aus vielen Möglichkeiten auswählende Reflexion verfertigt hat.

Wenn wir hier überall eine Nothwendigkeit erblicken, die alle Indifferenz und alles Schwanken zwischen entgegengesetzten Fällen ausschließt, so leuchtet doch ein, daß diese Nothwendigkeit zugleich als Freiheit begriffen werden muß. Denn zunächst und ursprünglich hat die Freiheit zu ihrem realen Gegensatz, mit dem sie nicht in Einem Subjekt zu gleicher Zeit in derselben Beziehung zusammenbestehen kann, die Abhängigkeit, versteht sich, insofern sie nicht eine durch das Subjekt selbst gesetzte ist. Wo aber wäre in jenem Thun eine solche Abhängigkeit zu entdecken? Es ist nicht ein Fremdes, sondern das eigenste Wesen des Menschen, aus welchem er sich hier selbst bestimmt. Allerdings ist dieses Wesen, aus welchem er handelt und wirkt, ein

schon bestimmtes, und zwar in ihm als Einzelnem so oder so bestimmtes; aber in dieser Bestimmtheit besteht ja eben sein konkretes Selbst. Wollte er davon abstrahiren, so würde er sich, dieses Individuum, überhaupt als nicht existirend denken. Insofern er aus diesem Selbst sich bestimmt, kommt ihm unstreitig eine Freiheit zu, die Freiheit, deren Begriff die Macht des Subjektes ist, sein eignes Wesen auch in seinem Thun zu realisiren. Unfrei ist der Mensch, insofern er durch eine ihm fremde Macht bestimmt wird. Freiheit und Nothwendigkeit, nämlich innere, sind hier Eins.

Das ist der Begriff der Freiheit, den auch Spinoza hat — ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur, Ethices p. I, defin. 7*). Und auf diesem Punkte sind auch in neuester Zeit nicht Wenige stehen geblieben, die sich des Freiheitsbegriffes mit Eifer annehmen, und den Pantheismus der Substanz tief unter sich sehen.

Versuchen wir nun, die obigen Bestimmungen auf das Gebiet des Sittlichen überzutragen. Hier werden wir die Freiheit nicht etwa darein setzen dürfen, daß der Mensch in seinem Handeln nur eben die zufällige Beschaffenheit seines innern sittlichen Lebens ausdrückt; denn es ist ja noch gar nicht ausgemittelt, ob diese Beschaffenheit nicht vielleicht durch eine dem

*) Diese res ist ihm nun freilich allein die absolute Substanz, Gott als natura naturans betrachtet, p. I, prop. XVII, coroll. 2. cf. prop. XXIX, schol. Der Wille dagegen, werde er als endlich oder als unendlich gedacht, kann nach Sp. nicht eine freie, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene Ursache genannt werden, weil er zum Dasein und Wirken durch eine andre Ursache determinirt wird, p. I, prop. XXXII. vgl. p. II. prop. XLVIII. Ueberhaupt ist nach Spinozas mechanischer Weltansicht überall nur Determination durch Andres anzutreffen, ausgenommen in Gott, aber auch in ihm nicht, insofern er nach seinen Attributen und deren Modifikationen, sondern insofern er als Substanz betrachtet wird.

sittlichen Wesen des Menschen fremde Macht mehr oder weniger bedingt ist. Diese sittliche Freiheit kann vielmehr nur darin bestehen, daß der Mensch das wahre Wesen seines Willens in seinem Handeln offenbart. Das Wesen des Willens kann aber nicht das Böse sein — sonst könnte der Mensch durch das Böse nicht mit sich selbst in Zwiespalt gerathen —, eben darum auch nicht ein aequilibrium zwischen gut und böse, sondern nur das Gute, die Liebe zu Gott, die Uebereinstimmung mit seinem heiligen Willen. Wahrhaft frei ist der Mensch nicht, wenn er zwischen entgegengesetzten Richtungen des Willens schwankt, mithin auf gleiche Weise von dem Bösen, welches seinem Wesen fremd ist, wie von dem Guten angezogen wird, sondern wenn er mit voller Entschiedenheit das Gute will, und in seinem Handeln jene innere Nothwendigkeit ausprägt, welche jeden Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt.

Auch das gewöhnliche sittliche Bewußtsein und Urtheil, wie fest es übrigens den Begriff der Wahlfreiheit zu halten pflegt, erklärt es doch keineswegs für das Beste und Vollkommenste, wenn der Mensch zwischen dem Guten und Bösen wählt, wenn seine Seele die Stätte eines zweifelhaften Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen ist. Vielmehr erscheint es ihm wohl allgemein nicht bloß als der glücklichste, sondern auch als der würdigste Zustand, wenn alle Qual der Wahl in diesem Gebiet dadurch beendet ist, daß dem Menschen das Gute zur andern Natur geworden, daß er in seinem Wollen und Handeln der Stimme seines Gewissens überall folgt, nicht als thäte er damit etwas Besonderes, sondern so, daß es sich für ihn ganz von selbst versteht. Und wenn dieser Zustand sich darin vollendet, daß es überhaupt kein Sollen mehr für uns giebt, weil unser Wollen ihm ganz gleich geworden ist, daß die Sentenzen: erlaubt ist, was gefällt; erlaubt ist, was sich ziemt, für uns

daſſelbe bedeuten, wer wagte zu behaupten, daß dann unſer Wille ein unfreier geworden ſei? — Auf die Art, wie die Freiheit in Gott gedacht werden muß, können wir hier noch nicht eingehen. Aber wenn doch gewiß jedes beſonnene chriſtliche Denken Chriſto und den Seligen, deren Erlöſung auch ſubjektiv vollendet iſt, die höchſte Freiheit zuſchreiben muß, ſo kann es nur dieſe mit der heiligen Nothwendigkeit identiſche Freiheit ſein. Wir haben früher erkannt, daß das Weſen der chriſtlichen Tugend und damit das ewig Bleibende in ihr die Liebe iſt. Wo aber offenbarte ſich jene Identität von Freiheit und Nothwendigkeit deutlicher, als in der Liebe, während, wo die Tugend vorherrſchend in der Form der Pflichterfüllung erſcheint, dem Gedanken an die Möglichkeit eines Andern mehr Raum gegeben iſt?

Und mit dieſer Auffaſſung des Freiheitsbegriffes ſtimmt auch die h. Schrift ausdrücklich überein. Da, wo im N. T. die Bezeichnungen ἐλεύθερος, ἐλευθερία ſich auf die innerſte und höchſte Sphäre des menſchlichen Lebens, auf ſein Verhältniß zu Gott und ſeinem Geſetz beziehen, bedeuten ſie nicht ein Vermögen der Wahl, ſondern die innere Entſchiedenheit, mit der der Menſch ſeinen Willen dem Willen Gottes unterworfen und mit ihm geeinigt hat. Es iſt dieß die Unabhängigkeit von der Macht der Sünde, wie ſie weſentlich Frucht der Erlöſung und des im Innern wirkenden Geiſtes Gottes iſt, Joh. 8, 33. 36. 2 Kor. 3, 17. Röm. 8, 2. Jac. 1, 25. 2, 12., und wie ſie eben darum ihrer abſoluten Vollendung nach erſt in dem Reiche der Herrlichkeit ſich offenbaren wird, Röm. 8, 21. Weil aber dieſe Freiheit von der Sünde zugleich Hingebung an Gott iſt, bezeichnet das N. T. dieſen Zuſtand öfters poſitiv als δουλεία τοῦ θεοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς δικαιοσύνης, und ſtellt ausdrücklich beide Bezeichnungen als gleichberechtigte neben einander, 1 Kor. 7, 22. (ἀπελεύθερος κυρίου — der, dem der Herr die Freilaſſung aus der Sklaverei der Sünde verſchafft hat —

ist derselbe, welcher aus einem andern Gesichtspunkt δοῦλος κυρίου ist) 1. Petr. 2, 16. Röm. 6, 18. Die Identität dieser Freiheit mit jener innern Nothwendigkeit bezeugt das N. T. besonders durch die Lehre, daß das wahre Princip der Heiligung, aufgenommen in das innere Leben, nicht anders könne, als ein entsprechendes Handeln hervorbringen, Matth. 7, 17—20. 12, 33. 1 Joh. 3, 9. Dieses Handeln ist demnach wahrhaft frei und nothwendig zugleich. —

Allein wie inhaltsvoll und tiefbedeutend dieser Begriff der Freiheit sein mag, so fällt doch gleich in die Augen, daß er nichts leistet für unser Interesse, welches darauf geht, die ursprünglichste Bedingung der Entstehung des Bösen im Menschen, oder allgemeiner, in der persönlichen Kreatur überhaupt zu finden, und zwar eine Bedingung von solcher Intensität und Selbstständigkeit, daß sie in ihrem Wirken einen schlechthin neuen Anfang zu konstituiren, und so die zerstörende Vorstellung einer göttlichen Ursächlichkeit des Bösen fern zu halten vermag. Um dieser Forderung zu entsprechen, müßte, so scheint es, in der Freiheit des Willens etwa ein Vermögen desselben nachgewiesen werden, sowohl das Böse, als das Gute aus sich selbst hervorzubringen. Durch den obigen Begriff aber wird die reale Möglichkeit des Bösen vielmehr ausgeschlossen aus der vollkommnen Freiheit.

Nun findet sich ein andrer Begriff von der sittlichen Freiheit des Menschen, der eben so fest im gemeinen Bewußtsein wurzelt, als seine Geltung in der Wissenschaft die verbreitetste ist, und der dem Bedürfniß, das jener Begriff unbefriedigt ließ, vollkommen zu genügen scheint. Hier wird die Freiheit als ein zum ursprünglichen Wesen des Menschen gehöriges Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen gedacht, oder wie man sonst diesen Begriff näher bestimmen mag; das Wesentliche ist immer, daß das Handeln, welches ein freies heißt,

jedesmal auch unterlassen oder mit einem andern, ja, entgegengesetzten vertauscht werden konnte, und daß die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten schlechthin in dem handelnden Subjekte selbst beruht. Dieser Freiheitsbegriff hat seinen Nerv somit ganz in der Ausschließung der Nothwendigkeit, nicht bloß der äußern, sondern auch der innern. Es ist nicht so durchaus widersinnig, wie behauptet worden ist, mit Grundlegung dieses Begriffes von einer Freiheit bloß zum Bösen zu reden; denn auch hier bliebe ja der Entscheidung im Einzelnen immer noch die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten (als libertas specificationis). Indessen ist doch außer Zweifel, daß dieser Freiheitsbegriff seine Abzweckung besonders in der Erklärung des sittlichen Gegensatzes hat, und darum wesentlich an dem Vorhandensein der Alternative für den Willen des Menschen haftet.

Allein mit den hier gegebenen Bestimmungen verwickeln wir uns in große Schwierigkeiten. Diese beiden Begriffe der Freiheit scheinen sich ihrem wesentlichen Inhalt nach gegenseitig aufzuheben, so daß, insofern die erste Freiheit, die wir die reale nennen können, dem Menschen zukommt, die andere, die formelle, ihm abgesprochen werden muß, und umgekehrt. Und doch finden wir uns gleicherweise genöthigt, beide Freiheitsbegriffe festzuhalten, den einen wegen seiner unmittelbaren Wahrheit und ausdrücklichen Verbürgung durch das Wort des Erlösers und der Apostel, den andern, weil ihn das Schuldbewußtsein und der Glaube an die Heiligkeit Gottes fordern. Ohne den ersten können wir uns die Vollendung des menschlichen Lebens in Christo und in uns selbst nicht denkbar machen; mit dem zweiten geht uns die Erklärbarkeit der gegenwärtigen Gestalt unsers Lebens verloren. Darum sehen wir denn auch gewöhnlich grade die tiefern und lebendigern Behandlungen der hier einschlagenden Probleme gewöhnlich beide Auffassungen der Freiheit geltend machen, wenn auch ohne ihren Widerspruch zu

lösen, zum Theil ohne dessen Lösung auch nur zu versuchen *). Selbst Schellings preiswürdige Abhandlung von der Freiheit, welche als den realen, lebendigen Begriff der Freiheit zuerst das Vermögen des Guten und des Bösen, also doch wohl ein Vermögen der Alternative aufstellt, weiterhin aber die wahre Freiheit mit der heiligen Nothwendigkeit für identisch erklärt, läßt den damit gesetzten Widerspruch unaufgelöst stehen. Diejenigen aber scheinen die großen Interessen, um die es sich hier handelt, gar nicht erwogen zu haben, die die ganze Sache damit abzuthun meinen, daß sie nur die reale Freiheit kennen wollen, die andere als eine Vorstellung des unspekulativen Verstandes verwerfen. Ihnen bliebe eigentlich nichts Anders übrig, als sich ganz in ein abgeschlossenes Reich der Begriffe zu verschanzen, und um deren Verhältniß zur faktischen Wirklichkeit sich nicht weiter zu kümmern.

Es fragt sich nun, wie diese beiden Bestimmungen des Begriffes der Freiheit mit einander zu vermitteln sind? —

*) Diese Bemerkung trifft in neuerer Zeit z. B. Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", verglichen mit der „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten" und mit der „Kritik der praktischen Vernunft", Daub in der „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit", Stahl in seiner Rechtsphilosophie. Momente der Vermittelung finden sich dagegen außer bei den im Uebergange zu diesem Buch genannten Schriftstellern bei Weiße in der „Idee der Gottheit", in einer Recension der früher angeführten Romangschen Schrift (Heidelb. Jahrb. 1836. Num. 62. f.) und in der Abhandlung über die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie (Fichtesche Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, erster Band, zweites Heft), bei Passavant in seiner Schrift „von der Freiheit des Willens und dem Entwickelungsgesetze des Menschen", 1835., bei Fischer in seiner Schrift: „die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritte ihrer Momente dargestellt", 1833., und in seiner Methaphysik, bei Göschel in der Abhandlung: Erstes und Letztes (Bauersche Zeitschrift für spekulative Theologie, B. 1. Heft 1.), bei Billroth in den nachgelassenen Vorlesungen über Religionsphilosophie, 1837. Die weitere Entwickelung unsrer Ansicht wird Gelegenheit geben, ihr Verhältniß zu einigen der hier angeführten Expositionen darzulegen.

Gehen wir zuerst von der formalen Freiheit aus. Gehörte es freilich zum Wesen derselben, zwischen dem Guten und dem Bösen in aequilibrium zu stehen, von beiden Potenzen auf gleiche Weise angezogen zu werden, so wäre es nur vergebliche Mühe, eine solche Vermittelung zu suchen. Dann stehen sich Gutes und Böses wie zwei gleichberechtigte Realitäten gegenüber, und insofern der Wille für eine von beiden entschieden ist, gleichgültig ob für das Gute oder für das Böse, hat er jene Freiheit eingebüßt. Setzt nun aber diese Theorie grade in die formale Freiheit die höhere Würde des Menschen, so wird es nothwendig für ihn zur Aufgabe, sich immerdar in dieser Schwebe zwischen beiden zu erhalten, oder doch aus jeder einzelnen Entscheidung sogleich wieder in seine unentschiedene Stellung zurückzukehren. Zu jener realen Freiheit könnte es auf diesem Standpunkte nimmermehr kommen, wie sie denn auch ihrerseits nur durch einfache Vernichtung dieser formalen Freiheit sich geltend zu machen vermöchte.

Allein das ist auch gar nicht der wahre Begriff der formalen Freiheit, sondern ursprünglich ist sie die Macht des Willens, sich durch seine eigne That seinen Inhalt zu setzen. Eine solche Freiheit kann dem Geschöpf Gottes nicht dazu mitgetheilt sein, um, nach der Vorstellungsart des Pelagius, eben sowohl in Zwiespalt als in Einheit mit Gott treten, oder eigentlich, um sich in der Mitte zwischen beiden Entscheidungen behaupten zu können, sondern nur, damit es sich aus sich selbst zur vollendeten und vollkommen bewußten Harmonie mit Gott bestimmen könne. Haftet aber an dieser Freiheit des Geschöpfes ihrem Begriffe nach allerdings von Anfang die Möglichkeit des Bösen, so soll diese Möglichkeit eben durch die Freiheit selbst aufgehoben werden. Und zwar ist diese Aufhebung hier nicht im Sinne der Hegelschen Logik, wo sie, nach dem Doppelsinn des Wortes: aufheben, zugleich die Auf-

bewahrung in sich schließt*), sondern ganz einfach als Vernichtung verstanden. Die Möglichkeit des Bösen ist dann für das persönliche Geschöpf vernichtet, wenn sie von ihm erkannt und beharrlich abgewiesen ist, wenn es ihr in seiner festen, vollkommen bewußten Entschiedenheit für das Gute schlechterdings keinen Anknüpfungspunkt zur Versuchung mehr darbietet. Demnach hat diese mit der Nothwendigkeit nicht identische Freiheit keine andre Bestimmung, als diese, sich zur realen, mit der Nothwendigkeit identischen Freiheit zu erheben.

Um uns diesen Zusammenhang zu vervollständigen, müssen wir nun noch den entgegengesetzten Weg nehmen, von dem Freiheitsbegriff, den wir als Resultat gewonnen haben, zu seinen Voraussetzungen zurückgehend. Wenn die reale Freiheit identisch ist mit der Nothwendigkeit, die auf der absoluten Entschiedenheit für das Gute beruht, so kann doch diese Nothwendigkeit nicht an der menschlichen Natur als solcher haften, so daß sie in allem menschlichen Dasein sich unmittelbar realisirte — in welchem Falle sie eine metaphysische zu nennen wäre. Dem widerstreitet nicht nur das Faktum der im menschlichen Leben vorhandenen Sünde, sondern auch, daß dann nicht mehr einzusehen wäre, wie diese Nothwendigkeit uns als Freiheit, werde diese auch nur ganz negativ als Unabhängigkeit von der bestimmenden Macht der Sünde aufgefaßt, in das Bewußtsein zu treten vermag. Das Bewußtsein der Unabhängigkeit entsteht uns nur durch Aufhebung einer wenn auch viel-

*) So wird diese Aufhebung der Möglichkeit des Bösen von Weiße genommen, in der vorher angeführten Recension. — Auf die Bewahrung in der Erinnerung kann man sich hier nicht berufen, da diese im Allgemeinen auch von der Wirklichkeit des Bösen gilt, ja, vielmehr von ihr allein (eine Möglichkeit ist eigentlich kein Objekt der Erinnerung), ohne doch die gänzliche Vernichtung dieser Wirklichkeit auszuschließen. In jedem weitern Sinne aber würde die Fortdauer jener Möglichkeit den Begriff der Heiligkeit zerstören.

leicht nur der Möglichkeit nach gesetzten Schranke. Frei können wir uns nur fühlen von einer Gewalt, welche den Anspruch macht, uns zu beherrschen, und nicht schlechthin unvermögend ist, diesem Anspruch Folge zu geben. Eine solche Gewalt ist im Stande vollendeter Heiligkeit für uns nicht mehr vorhanden; aber sie muß es von Anfang sein, um durch Vermittelung unsrer Selbstentscheidung überwunden zu werden. Das sittliche Sein des Menschen kann demnach von der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit nicht ausgehen, sondern nur von der Nichtidentität, welche darum noch keineswegs die Entzweiung beider ist. Somit hat die mit der Freiheit identische Nothwendigkeit zu ihrer wesentlichen Voraussetzung eine mit der Nothwendigkeit nicht identische Freiheit. Wird dieses letztere Moment verkannt und verleugnet, so ist die Freiheit des Menschen nur durch die geistige Natur ihres Inhaltes, aber gar nicht durch ihre Form zu unterscheiden von der Freiheit des Baumes, den kein äußerer Zwang in seinem natürlichen Wachsthum hemmt. Denn auch dieser entwickelt sich von innen heraus, und hat den positiven Grund seiner einzelnen Lebensäußerungen, z. B. des Hervorsprossens der Blätter, Blüten, in sich selbst. Nichts desto weniger ist diese Entwickelung ganz von einer unwandelbaren Naturnothwendigkeit gebunden; weder von Anfang, noch auf irgend einem spätern Punkte kann sie anders erfolgen, als sie erfolgt. —

Diese Erörterung gewährt uns eine vorläufige Einsicht in die enge Zusammengehörigkeit der beiden Freiheitsbegriffe. Die formale Freiheit hat nicht bloß die reale zu ihrem Zwecke, sondern die reale Freiheit hat auch die formale zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung; jene kann nicht anders zu Stande kommen im persönlichen Geschöpf, als so, daß von dieser ausgegangen wird. Doch ist diese Einsicht vorerst nur eine vorläufige, wie es denn auch nicht anders sein kann bei der abstrakten

Betrachtungsweise beider Begriffe, an der uns die Ordnung unsrer Untersuchungen hier noch festhält. Ihre tiefere Begründung und Erfüllung kann sie erst dann finden, wenn der konkrete Begriff der kreatürlichen Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zu Gott uns beschäftigen wird. — Auf die eigenthümliche Modifikation, welche die wechselseitige Beziehung beider Freiheitsbegriffe durch den Gegensatz von Sünde und Erlösung erfährt, konnte hier natürlich noch weniger Rücksicht genommen werden. Nur soviel bemerken wir, daß, da auch die heiligende Wirksamkeit der Erlösung, in ihrem Anfange und in ihrem Fortschreiten, bedingt ist durch eine That des Empfangens und durch deren Wiederholung in immer sich erneuernder Anschließung an die göttliche Gnade, das Wesentliche jenes Verhältnisses dadurch nicht aufgehoben wird. Ueberhaupt geht das, was das eigentliche Wesen der formalen Freiheit als solcher ist, die Macht der Selbstentscheidung, niemals unter in der realen Freiheit der Kreatur, sondern wird darin, gereinigt von jeder Empfänglichkeit für Verkehrung, erhalten und bestätigt als die ewige Form der realen Freiheit, wodurch diese eben nur Geist und Freiheit ist. Der heilige Wille ist vollkommne Entschiedenheit, aber nicht als ein passives Abhängigsein von seiner eignen Vergangenheit, von seiner frühern Selbstentscheidung, sondern als immer sich erneuernde That, wodurch die eigne Vergangenheit stetig bejaht und alles Schwanken und Zweifeln schlechthin ausgeschlossen wird. Die innere Nothwendigkeit, mit der diese gewordene Freiheit identisch ist, und die wir, weil sie nur insofern für das Subjekt und in dem Subjekt vorhanden, als sie von ihm selbst gesetzt ist, die positive nennen dürfen, bewahrt immerdar ihren durchaus eigenthümlichen Charakter, und kann niemals zur physischen oder metaphysischen Nothwendigkeit erstarren, wiewohl ihr in der vollendeten Heiligkeit in Beziehung auf die Bewahrung des Guten dieselbe Sicherheit und Untrüg-

lichkeit beiwohnt, wie jenen andern Arten der Nothwendigkeit. —

Das nahe liegende Bedenken, ob es nicht in der Konsequenz des eben entwickelten Gedankenzusammenhanges liege, diese innere, positive Nothwendigkeit, die, weil sie ganz auf Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ruht, zugleich Freiheit ist, auch dem Bösen in seiner höchsten Steigerung zuzuschreiben, kann erst im vierten Kapitel dieses Abschnittes seine Erledigung finden.

Die Freiheit des menschlichen Willens ist hier nur Objekt unsrer Betrachtung, insofern in ihr die Möglichkeit des Bösen gegründet ist. Wir haben es darum im weitern Verfolg unsrer Untersuchungen zunächst nur mit dem ersten Begriff der Freiheit, dem formalen, oder wie wir richtiger sagen werden, mit der ersten Stufe ihrer Selbstentfaltung zu thun.

Formal heißt diese Freiheit, weil allerdings der freie Wille ursprünglich nichts Anders ist, als eine Form. Einen bestimmten Inhalt, der für ihn von Anfang ein schlechthin gegebener wäre, kann er nicht haben, sondern er kann sich seinen Inhalt nur selbst geben, den absoluten Inhalt nur durch Selbstthat in sich setzen; er ist nur das, wozu er sich selbst macht. Form bezieht sich wesentlich auf Inhalt als dessen Korrelatbegriff, hier also auf den Inhalt, den der Wille sich selbst setzt. Denn irgend einen Inhalt muß er sich setzen, aus seiner anfänglichen Unbestimmtheit muß er heraustreten; dazu drängt ihn eine göttliche Nothwendigkeit, deren Grund wir später erkennen werden; und wenn er sich, scheu vor aller Entscheidung, in seiner Unbestimmtheit zu erhalten beschließt, so ist das auch ein Inhalt, Luc. 11, 23. — Der freie Wille ist demnach ursprünglich eine Form, welche die Macht hat, sich selbst zu erfüllen; und wenn

wir jene zweite, gewordene Freiheit die erfüllte nennen dürfen, so bezeichnen wir jene erste Freiheit, die Macht des Werdens, als die sich selbst erfüllende.

Findet man diesen Begriff schwierig, weil doch sonst im ganzen Umkreise des organischen und geistigen Lebens nichts von einer solchen sich selbst erfüllenden Form anzutreffen sei: so möge man einerseits die strenge Nothwendigkeit bedenken, die uns von den Thatsachen des Bewußtseins und der Erfahrung aus zu diesem Begriff als ihrer Prämisse drängt, andrerseits, daß man den freien Willen nach seinem wahren Begriff, der über die bloße gesteigerte Lebendigkeit der Naturursachen unendlich hinausgeht, allerdings nicht anerkennen kann, ohne ihn zugleich als etwas schlechthin Einziges in seiner Art, ohne wirkliche Analogie in irgend einer andern Sphäre des kreatürlichen Daseins, anzuerkennen. Er ist die wunderbare Macht, das Nichtseiende zur objektiven Wirklichkeit zu erheben; wenn wir nicht etwa den Thaten des Menschen und dem, was sich daraus zunächst in der stillen Welt des eignen Lebens entwickelt, weil es eine geistige Größe ist, weniger Objektivität und Wirklichkeit zuschreiben wollen, als den Naturwesen. Damit ist schon ausgesprochen, daß der sittliche Wille des Menschen ein schöpferisches Princip ist. Ja, ihm kommt dieses Prädikat in viel strengerem Sinne zu, als man es etwa dem Genius des Künstlers beizulegen pflegt. Denn dieser ist im Individuum ein schon ursprünglich, unabhängig von jeder eignen That, durchaus bestimmter, und offenbart sich in seinen Werken mit einer Nothwendigkeit, oft auch Bewußtlosigkeit, die die unverkennbarste Analogie mit dem Wirken einer Naturkraft zeigt; aus dem Nichts ein Sein auf durchaus ursprüngliche Weise hervorzubringen, vermag nur der ethische Wille.

Fassen wir nun die Schöpfung dieses Willens näher in's Auge, so muß es freilich die Betrachtung auf die be-

denklichste Weise irre leiten, wenn der Blick sich dabei, wie gewöhnlich geschieht, ganz auf die Erfolge der Willensentscheidungen in der Außenwelt richtet. Aus dem unübersehbaren Gewirr natürlicher Kräfte und geistiger Mächte, welches die heraustretende That sogleich ergreift und in unzähligen Fällen etwas aus ihr macht, was uns selbst völlig fremd ist, müssen wir, um für unsern Zweck darin einen festen Standpunkt zu gewinnen, uns zuerst zurückziehen in die innerste Lebenssphäre. Die unmittelbarste Schöpfung des Willens ist das sittliche Sein des Wollenden selbst, die bestimmte Gestalt seines sittlichen Lebens, die feste, beharrliche Richtung seiner Gesinnung, sein Charakter im Guten und im Bösen. Der Charakter würde zu einer bloßen Naturbestimmtheit herabgesetzt, und damit sein Begriff gänzlich zerstört, wenn er nicht eben den Willen des Subjektes selbst zu seiner Bedingung, ja, zu seinem konstitutiven Princip hätte. Dieß ist die innere Freiheit des Menschen. An der Aeußerung seiner Freiheit in bestimmter That kann er durch Zwang gänzlich verhindert werden; aber diese innere Bethätigung ist schlechthin über allen Zwang erhaben.

Was nun die Kausalität dieses durch Selbstbestimmung bestimmten Willens in der Außenwelt betrifft, dessen Macht, bestimmend auf sie einzuwirken, so versteht es sich von selbst, daß diese Kausalität durch gegebene Schranken begrenzt sein muß. Wäre es anders, so wäre der menschliche Wille allmächtig, und könnte als solcher natürlich nur in einem einzigen Wesen existiren. Auch ist die Welt nicht ein schlechthin unbestimmter Stoff, welcher erst darauf wartete, von diesem einzelnen Willen seine Bestimmung und Form zu empfangen, sondern dieser findet sie überall vor als eine wiewohl nicht fertige, sondern der weitern Bestimmung fähige, so doch schon mannigfaltig bestimmte, welche ihn eben dadurch, insofern er selbst in's leere Allgemeine und Grenzenlose geht, mit tausend lästigen Schranken umgiebt.

Will der menschliche Wille namentlich in der Natur irgend einen Erfolg zuwegebringen, so ist freilich die erste Bedingung, daß er sich an ihre unwandelbare Gesetze anschließe als an seine Voraussetzung. So lange er sich hier als unbedingt frei geltend macht, wird er sich überall gehemmt finden, muß er sich selbst bedingen.

Aber eben so einleuchtend, wie die Abenteuerlichkeit einer Ansicht, die diese Schranken leugnet, ist die Unmöglichkeit, dem menschlichen Willen die Macht, sich in der Außenwelt zu realisiren, und mithin in ihr Bestimmungen zu setzen, die ohne ihn nicht da wären, gänzlich abzusprechen. Denn wo in aller Welt sollte es noch eine wirkliche Kausalität geben, wenn der energische, in sich gewisse Wille, der seinem eigensten Begriffe nach ganz Aktivität und Kausalität ist, nichts zu wirken vermöchte? Man muß erst alle endliche Ursächlichkeit in leeren Schein aufgelöst, die Gesammtheit der Einzelwesen durch die Vorstellung einer großen Weltmaschine zur todtesten Passivität degradirt haben, um zuletzt auch den Willen zu tödten, indem man ihm die Macht abspricht, durch seine Selbstbestimmung irgend eine Veränderung in der Außenwelt hervorzubringen, und ihn etwa als bloßen Durchgangspunkt betrachtet für den Anstoß, den ihm andre endliche Dinge, selbst wieder nur Durchgangspunkte bis zum ersten Anstoß hinauf, geben. Jede lebendigere Ansicht von der Natur hat wenigstens *diese* Art des Determinismus durchaus hinter sich.

Es sollte wohl kaum der Erinnerung bedürfen, daß man diesen Begriff der Freiheit nicht annehmen kann, ohne dem Begriffe der *Möglichkeit*, und zwar in dem Sinne, welchen man jetzt als eine ganz abstrakte Auffassung zu beseitigen pflegt, nämlich mit strenger Scheidung der Sphäre des bloß Möglichen von der des Nothwendigen und Wirklichen, reale Bedeutung beizulegen. Wird die Möglichkeit als *Keim einer bestimm-*

ten Wirklichkeit gefaßt, als eine stets im Uebergange in die Wirklichkeit begriffene Potenz, so ist sie nichts Anders als eine verhüllte Nothwendigkeit. Wenn nicht äußere Umstände hindern, so muß die Wirklichkeit aus ihrer Möglichkeit, aus ihrem Potenzstande heraustreten, und unter den gegebenen Verhältnissen und Bedingungen kann schlechterdings nichts Anders als diese bestimmte Wirklichkeit erfolgen. Ist die Möglichkeit aber schon der Anfang der Wirklichkeit, also mit dieser in konkreter Einheit, so tritt hier die bekannte logische Bestimmung in Kraft, daß die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit eben die Nothwendigkeit ist. — Aber die reine, an sich seiende Möglichkeit, als eine über das Wirklichwerdende jedesmal übergreifende Sphäre, deren Inhalt mithin die positiven Wurzeln, den zureichenden Grund dieser bestimmten Wirklichkeit nicht enthalten kann, ist die unabtrennliche Voraussetzung der Freiheit des Willens. Er ist nur dadurch frei, sich selbst zu entscheiden mächtig, daß außer den Bestimmungen, die er sich wirklich giebt, für ihn auch andre möglich sind. Wir geben gern zu, daß eine solche von der Wirklichkeit rein geschiedene Möglichkeit, auf andre Gebiete übergetragen, sich als eine leere und unfruchtbare Vorstellung erweist; denn so fest haftet sie an dem freien Willen, daß, wie dieser nicht ohne sie ist, sie auch nur in Beziehung auf ihn Bedeutung hat. Ist diese Möglichkeit des Nichtseins oder Andersseins dennoch auch von niedern Wesensstufen, wo von Freiheit nicht die Rede sein kann, zu prädiciren, so darf dieß doch nur in Beziehung auf Freiheit geschehen, namentlich auf diejenige, in der sie den Grund ihres Daseins haben, in Beziehung auf die schöpferische Freiheit Gottes.

An diesem Punkte unsrer Untersuchung wird sich nun auch eine Frage beantworten lassen, welche sich gegenwärtig Manchem durch eine zu enge Auffassung des fraglichen Begriffes ohne Noth verwirrt, die Frage: ob zum Wesen dieser formalen Frei-

heit die Wahl gehöre. Wenn diese formale Freiheit nur insofern vorhanden ist, als noch ein Anderes möglich ist außerdem, was wirklich geschieht, so gehört doch nicht nothwendig zu ihr, daß dem sich anschließenden Subjekt diese andern Möglichkeiten jedesmal in's Bewußtsein getreten sein müssen. Es ist vollkommen genug, daß sie objektiv da sind, und kann die Freiheit in der Selbstbestimmung nicht im mindesten verringern, wenn der rasche Entschluß, die begeisterte Hingebung jeden Gedanken daran zurückdrängte. Mehr noch als das bloße Bewußtsein einer andern Möglichkeit enthält jenes Schwanken und Zweifeln zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, wie es dem guten oder bösen Entschlusse oft vorangeht. Wenn hier die bloße Vorstellung eines andern Möglichen sich zur Neigung und Lust dazu steigert, und dadurch das Gemüth mit sich selbst uneins macht, so läßt sich dieß Schwanken gewiß noch weniger als integrirendes Moment der formalen Freiheit betrachten. Wie sollte es auch? Ein solches unentschiedenes Schwanken, ein solches Hin- und Hergezogenwerden des Gemüthes ist doch wahrlich kein Thun, kein Akt des Willens, sondern ein Zustand, in welchem sich der Mensch noch in einer lästigen, zwiespaltigen Abhängigkeit von den Objekten befindet, welche er eben durch eine freie Willensthat zu beendigen, also zu negiren hat. Die Freiheit liegt ganz im Willen, und der Wille ist als Selbstbestimmung grade die Negation jenes entschiedenen Zustandes. Aber er ist nicht bloß und wesentlich die Negation des Zustandes, und bedarf darum desselben auch nicht als seiner Voraussetzung. Oder was berechtigte uns, dem freien Willen die Macht abzusprechen, sich aus sich selbst, ohne alles vorhergehende Vergleichen und Abwägen verschiedener Möglichkeiten, Bestimmungen zu geben? — Die von der Wage hergenommenen Vorstellungen, deren sich besonders Wolf bediente, um dadurch das Wesen dieser formalen Freiheit deutlich zu machen, und an welche Baur in

seiner Bekämpfung dieser Freiheit dieselbe hat binden wollen*), sind aus dieser ganzen Betrachtung durchaus zu verbannen. Solche mechanische Verhältnisse sind ein für allemal unfähig, das Geistige auf angemessene Weise auszudrücken; dieses aber insbesondere steht mit dem, was es darstellen soll, nicht einmal in Analogie, und führt überdieß wie Buridans Esel, während es dazu ersehen ist, die Freiheit zu retten, graden Weges zum Determinismus.

Wenn nun zum Begriff der Wahl wesentlich ein solches Schwanken zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten gehörte, so müßten wir die Identificirung der formalen Freiheit mit der sogenannten Wahlfreiheit gänzlich ablehnen. Soll aber etwa der Begriff der Wahl zwar nicht nothwendig jenes Schwanken, aber doch das Bewußtsein eines noch andern Möglichen im Wählenden enthalten? Wohl, dann würden wir zu jener Freiheit nicht die wirkliche, sodern nur die mögliche Wahl rechnen. Allein der Begriff der Wahl involvirt nicht wesentlich und immer ein Schwanken zwischen entgegengesetzten Impulsen, nicht einmal im Bewußtsein verschiedener Möglichkeiten, sondern nur deren objektives Vorhandensein. Die Sprache nimmt keinen Anstand, von irgend Einem, für den die objektive Möglichkeit mehrerer Berufsarten vorhanden war, zu sagen: er hat diesen Beruf gewählt, wenn er gleich vielleicht, einer entschiedenen Neigung ohne das geringste Schwanken folgend, jene Möglichkeit gar nicht an sich kommen ließ. Es ist im Allgemeinen die aus dem eignen Innern entspringende Selbstbestimmung für irgend ein von der Vorstellung Dargebotenes, die mit dem Begriff der Wahl bezeichnet werden soll. Und in diesem Sinne dürfen wir kein Bedenken tragen, für die formale Freiheit des Willens den Namen der Wahlfreiheit zu brauchen.

*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, S. 127. f. u. a. a. St.

Ein Analogon dieser formalen Freiheit, ein dämmernder Lichtstrahl derselben im dunkeln Reiche des Unpersönlichen, zeigt uns auch das thierische Leben in den Zuständen spielender Willkür, wie wir sie besonders bei höhern Thieren wahrnehmen. Wenn wir diesen mannigfaltigen, nach Lust und Laune sich jeden Augenblick verändernden Bewegungen zuschauen, so haben wir, wie verborgen und räthselhaft uns immer das Innerste des thierischen Lebens sein mag, doch die unmittelbare Gewißheit, daß es hier nicht allein von keiner äußern, sondern auch von keiner innern Nothwendigkeit beherrscht wird. Aber diese Willkür äußert sich bei dem Thiere nur als zweckloses Spiel, da wo der Ernst seines Lebens gleichsam auf Augenblicke cessirt; darum trägt sie denn auch ganz den Charakter des Zufälligen und Zusammenhangslosen an sich, und ist eben nur Willkür, nicht Wille und Freiheit, die unter allen irdischen Wesen nur dem Menschen zukommen. Denn in Allem, was sich auf die natürliche Bestimmung des Thieres bezieht, gehorcht es der blinden Gewalt des Instinktes, und kann nicht anders als ihr gehorchen. Wenn das Objekt des Triebes oder überhaupt die Möglichkeit seiner Befriedigung gegeben ist, bringt der Trieb die darauf gerichtete Thätigkeit des Thieres unmittelbar hervor. Diese unwiderstehliche Naturgewalt des Triebes wird von dem Thiere nicht als eine ihm fremde, als ein ihm angethaner Zwang empfunden, denn es ist eben sein Trieb, sein Wesen stehet darin, es hat kein andres innerlicheres Selbst als diesen Trieb, der ganz an seinen Objekten haftet, d. h. es hat überhaupt kein wirkliches Selbst. Im Menschen dagegen muß eine solche Naturgewalt des Triebes, durch welche er die auf seine Befriedigung gerichtete Thätigkeit unmittelbar hervorbringt, allerdings als Zwang empfunden werden; denn er ist nur dadurch Mensch, daß in der Tiefe seines Wesens eine innerliche Einheit, ein selbstständiger Centralpunkt sich erhebt, der

das, was das Wesen der niedern Sphäre konstituirte, zum Substrat herabsetzt, aus dem er sich das Organ seiner Offenbarung bildet, nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen. Dieser Centralpunkt ist der Wille, und wo er wirklich ist, da gehen auch von ihm alle Thätigkeiten aus; der Trieb ist nicht mehr ihre hervorbringende Ursache, sondern wirkt nur als Reiz und Impuls auf den beschließenden Willen, und wenn er im einzelnen Falle ganz den Inhalt eines Strebens, einer Thätigkeit bildet, so hat er diese Macht eben von dem Willen. Wo uns darum im entwickelten menschlichen Leben eine solche Naturgewalt des Triebes noch entgegentritt, z. B. in der unbezwinglichen Gier, mit der rohe Menschen, von Hunger gereizt, über dargebotene Speise herfallen, da erregt sie uns ein eigenthümlich unheimliches und widriges Gefühl, welches von dem sittlichen Abscheu vor dem eigentlich Bösen noch wohl zu unterscheiden ist. Es ist die Verwischung der Grenze zwischen dem Menschlichen und Thierischen, die uns in solchen Erscheinungen anwidert. —

Es liegt ganz in dem praktischen Grundcharakter des Evangeliums, welches den Menschen überall als einen von der Sünde gebundenen schon vorfindet, und ihm die Erlösung bringt, daß es nirgends auf eine besondere Erörterung und Feststellung des Begriffes der formalen Freiheit, wie sie die Entstehung der Sünde bedingt, sich einläßt. Es wendet sich überall an das Schuldbewußtsein des Menschen als eine unverleugbare Thatsache des innern Lebens, und überläßt es ruhig der weitern Entwickelung des christlichen Denkens, sich die nothwendige Prämisse des Schuldbewußtseins, eben jenen Freiheitsbegriff, klar zu machen. Darum dürfen wir unbedenklich mit Nitzsch*) sagen, daß das Evangelium das stärkste Zeugniß ist von der ursprünglichen Freiheit — und diese ursprüngliche

*) System der christlichen Lehre, S. 187.

Freiheit ist eben die formale —, in welcher der Mensch von Gott erschaffen worden. Eine besondere Bestätigung dieses Zeugnisses liegt noch darin, daß nach der h. Schrift jene Gebundenheit keine absolute sein kann, weil, wie schon früher bemerkt wurde, die Wirksamkeit der Gnade, deren Produkt die reale Freiheit ist, selbst wieder ein Wollen und Suchen von Seiten des Menschen zu ihrer Bedingung hat, vgl. z. B. Matth. 7, 7. 11, 12. 23, 37. Luc. 11, 1 — 13. Joh. 5, 40. Apgesch. 7, 51. Hebr. 3, 8. Allerdings ist dieses Wollen und Suchen in seinem innersten Grunde nur ein Nichtwiderstreben gegen die göttliche Gnade, ein demüthiges Sichhingeben an den Zug des Vaters zu dem Sohne, Joh. 6, 44. Röm. 9, 16., aber immer doch nur durch einen Ueberrest jener ursprünglichen Freiheit möglich. —

Die Keime der in diesem Kapitel angegebenen Gliederung des Freiheitsbegriffes lassen sich bei Augustinus nicht verkennen, nur daß er sich ihres wechselseitigen Verhältnisses nicht klar bewußt ist, und deßhalb zuweilen ungenau und inkonstant wird im Unterscheiden und Zusammenfassen der verschiedenen Momente. A. gebraucht in seinen Streitschriften gegen die Pelagianer und in den aus dieser Zeit stammenden Briefen den Begriff des freien Willens (liberum arbitrium) in dreifachem Sinne. Zuerst bedeutet ihm Freiheit die allgemeine, am menschlichen Willen als solchem haftende Form der Spontaneität, im Gegensatze gegen den Zwang sowohl, als gegen die Naturgewalt des thierischen Triebes. Diese Freiheit oder Selbstthätigkeit geht durch alle Zustände und Stufen des menschlichen Lebens hindurch; der Mensch besitzt sie im Bösen*) — natür-

*) Doch ist hier A. nicht frei von Schwanken. In den Retraktationen, lib. I. c. 15., hält es für sicherer, den Willen des gefallenen und nicht erlösten Menschen cupiditas als voluntas zu nennen; was ihm denn freilich, genau genommen, den Vorwurf Möhlers, der an

lich insofern es im Willen ist — wie im Guten, vor dem Fall, im Fall, nach dem Fall, in der Erlösung, im Anfange und in der Vollendung derselben; auf ihr beruht es nach Augustin, daß er Schuld sich zuziehen, Verdienst sich erwerben kann. Aber diese Freiheit schließt die vollkommenste Necessitirung des Menschen in dem wesentlichen Charakter seines Wollens und Handelns keineswegs aus; nur muß diese Nothwendigkeit sorgfältig vom Zwange unterschieden werden. Die Sünde des natürlichen Menschen ist voluntaria, und doch kann er in allem seinem Thun nicht anders als sündigen, so wie die Heiligkeit des Vollendeten voluntaria ist, und doch kann er in allen seinen Lebensäußerungen nicht anders als heilig sein. Von dieser Seite stellt A. den Freiheitsbegriff besonders in den ersten Kapiteln seiner Schrift de gratia et libero arbitrio, zu Anfang der Schrift: Contra duas Pelagianorum epistolas und in dem ersten Buch des op. imp. c. Jul. dar.

Sodann ist ihm der freie Wille das Vermögen des Menschen, sich in der Alternative des Guten und des Bösen zu entscheiden. Dieses Vermögen schreibt er den ersten Menschen vor dem Falle zu, natürlich ohne für die nähere Bestimmung seines Begriffes die Pelagianische Vorstellung der libra und der ursprünglich gleichen Hinneigung zu beiden Seiten sich gefallen zu lassen. Ist im liberum arbitrium von Anfang allerdings die Möglichkeit des Bösen enthalten, so entspringt ihm diese Seite des Freiheitsbegriffes nur so, daß, da der Mensch aus nichts geschaffen ist, jene Spontaneität, welche ihm nur dazu verliehen ist, damit er sich wollend zum Guten bestimmen könne, sich auch zum Nichtigen, Bösen zu wenden vermag*).

den Reformatoren abgeleitet, zuziehen müßte, daß nach dieser Vorstellung durch den Sündenfall ein Stück aus der menschlichen Natur herausgefallen sei.

*) Auch bei Augustinus wie bei Schelling ist in der Freiheit

Wenn aber Augustinus diese für den freien Willen des Menschen ursprünglich vorhandene sittliche Alternative keineswegs als eine höhere Vollkommenheit, sondern vielmehr als eine Schwäche und Unvollkommenheit dieses Willens betrachtet: so liegt darin, zusammengenommen mit der gleich anzugebenden dritten Bedeutung des Freiheitsbegriffes, auch schon die Anerkennung, daß diese Alternative von Anfang bestimmt war, durch die freie Entscheidung des Willens für das Gute, und mit Hülfe des adjutorium der göttlichen Gnade, ohne welches nach A. das Beharren bei dieser Entscheidung nicht möglich ist, aufgehoben zu werden. Diese Freiheit des Willens ist nach ihrer positiven Seite, als Macht des Willens sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen, durch den Sündenfall verloren gegangen, was davon übrig geblieben, die negative Seite, ist eben die bloße Form der Spontaneität im Bösen, welche freilich, so gut wie die von A. behauptete Freiheit des Menschen bei der Aufnahme der unwiderstehlich wirkenden Gnade, genauer betrachtet, in einen subjektiven Schein ohne irgend eine wirkliche Kausalität sich auflöst*). — Diese Seite des Freiheitsbegriffes entwickelt A. besonders im sechsten Buch des op. imperf. c. Julianum und in der Schrift de correptione et gratia.

Endlich — und am häufigsten und liebsten — versteht A. unter Freiheit nach dem Ausspruch des Herrn: wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei, die Entschiedenheit des Erlöseten für das Gute und Heilige, welche im irdischen Leben derselben noch mit einem posse peccare zusammen

der Kreatur ein Vermögen zum Bösen nur enthalten, insofern sie in irgend einer Beziehung eine von dem absolut guten Gott unabhängige Wurzel hat; nur daß A. im Zusammenhang mit seiner verneinenden Auffassung des Bösen diese Wurzel in jenem negativen Nichts findet, Sch. dagegen in einem für sich wirkenden, eine Fülle von positiven Bestimmungen aus sich hervortreibenden Grunde der Existenz Gottes.

*) Vgl. Neanders Kirchengeschichte, B. 2, Abth. 3, S. 1302.

ist, in der Vollendung der Erlösung aber zu einem non posse peccare, zu einer felix necessitas boni, und damit zur Aehnlichkeit mit der Freiheit Gottes erhoben werden wird.

Diese Unterschiede in Augustins Freiheitsbegriff, die bei Wiggers gar nicht in ihrem Rechte erkannt werden*), aber auch bei Marheineke**) nicht bestimmt genug heraustreten, sind übrigens nicht hinreichend dialektisch durchgebildet, so daß sich im Einzelnen, wie schon oben zugegeben wurde, manche Inkonsequenzen und Widersprüche finden. Aber ungeachtet dieser und andrer oben angedeuteter Mängel, ungeachtet der mächtigen Hindernisse, die ihm hier, im Zusammenhang mit seiner schroffen und unvermittelten Auffassung der Erbsünde, sein Begriff von der Prädestination entgegenstellt, ist doch seine Freiheitslehre dadurch der Pelagianischen weit überlegen, daß sie ein lebendiges Prinzip des Fortschrittes, einen springenden Punkt der Entwickelung enthält. Pelagius und Julian, namentlich der Erstere in seinem Briefe an die Demetrias, wissen trotz ihrer falschen äquilibristischen Vorstellung manches Treffende zu sagen über die Freiheit des Menschen, wie sie von Anfang ist. Aber besonders dadurch ist ihr Begriff von der sittlichen Freiheit so abstrakt und jedem tiefern christlichen Bewußtsein so durchaus ungenügend, daß diese Freiheit, wiewohl sie als das immer gleiche aequilibrium zwischen dem Guten und Bösen eine nie ruhende Oscillation, das wahre perpetuum mobile im Menschen ist, doch schlechterdings nicht aus der Stelle zu kommen vermag zu dem Ziele der Erfüllung mit wahrem, ewigem Inhalt, daß sie, während sich Alles um sie wandelt, unverändert stehen bleibt durch alle Aeonen als diese leere, gleichgültige und doch Alles entscheidende possibilitas boni et mali. Daß von dieser Vorstellung aus

*) Versuch einer pragmat. Darst. des Augustinismus und Pelagianismus, S. 131—138. 174. f.

**) Ottomar. Dritter Abend (S. 121—173).

an kein Verständniß der göttlichen Freiheit zu denken ist, macht Augustin vielfach dagegen geltend; aber es wird sich später zeigen, daß von ihr aus auch jeder Begriff einer sittlichen Entwickelung und damit zugleich einer Hemmung und Fesselung des Willens durch die Sünde und einer Befreiung desselben durch die Erlösung unmöglich wird. Ueberhaupt liegt der Grundirrthum des Pelagianismus nicht so sehr in seiner Vorstellung vom Anfang, als in der vom Fortgang und von dessen Störung durch die Sünde; diese ist es, deren Erkenntniß ihm fehlt.

Zweites Kapitel.

Der Grund der Freiheit des menschlichen Willens.

Schon die bisherige Entwickelung des Begriffes der formalen Freiheit hat uns, so allgemein sie gehalten war, eine vorläufige Einsicht in die Nothwendigkeit derselben als Bedingung der realen Freiheit gewährt. Diese Einsicht wollen wir uns jetzt durch eine Betrachtung, welche tiefer eingeht in den konkreten Zusammenhang, in welchem jener Begriff seinen Ort hat, zu vervollständigen suchen.

Wenn die formale Freiheit des persönlichen Geschöpfes, nach der innersten Wurzel ihres Begriffes, die Macht seines Willens ist, sich aus sich selbst einen Inhalt zu setzen, welches ist der Grund und Ursprung dieses wunderbaren Vermögens? Soll dieser Freiheit des Willens auch irgend eine reale Bedeutung im Verhältniß zu Gott zukommen, soll der Inhalt, mit dem der Wille thatsächlich sich selbst erfüllt, nicht doch in letzter Beziehung auf den schlechthin bestimmenden Willen zurückgeführt werden, in dessen unbedingter Kausalität das Dasein des wollenden Subjektes ruht: so scheint nichts Anders übrig zu bleiben, als diesen Ursprung jenseits des Schöpfergottes selbst in

einer Sphäre, die er zu seiner Voraussetzung hat, zu suchen. In diesem Sinne hat die Spekulation des vierten und des ersten Jahrzehntes unsers Jahrhunderts die Wurzel der kreatürlichen Freiheit überhaupt oder doch einer bestimmten Richtung derselben in das Gebiet eines negativ Absoluten oder eines von dem persönlichen Gott unabhängigen (übrigens sehr positiv gedachten) Grundes seiner Existenz verlegt; und es leuchtet auch von hier aus ein, wie diese Annahme keinesweges die Erzeugnisse vermessener Willkür oder einer zügellosen Phantasie sind, sondern, auf einem würdigen Interesse beruhend, in einem sehr bestimmten Gedankenzusammenhange ihren Ort haben. Dennoch vermögen wir sie uns nicht anzueignen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es ein solches Jenseits des Schöpfergottes, unter welcher Form es immer gedacht werden mag, nicht geben kann. Es liegt im Wesen des christlichen Theismus, das in unauflöslicher Einheit zu wissen, was schon der Gnosticismus, weil ihm besonders zwei Begriffe fehlen, der der Schöpfung und der der kreatürlichen Freiheit, immer zu trennen suchte. Der Welturheber hat das absolute Sein nicht zu seiner Voraussetzung, sondern ist es selbst; und wie nur dadurch allem Dualismus und Fatalismus der Zugang versperrt wird, so liegt nur darin die Bürgschaft für die absolute Unabhängigkeit der schöpferischen Thätigkeit Gottes. —

Ist die Freiheit des menschlichen Willens die Macht desselben, sich selbst seinen Inhalt zu geben, so kann diese Macht die Ursache ihres Daseins nirgends anders, als in dem schöpferischen Willen Gottes haben. Daß der Mensch ein wollendes Ich ist, hat er ohne sein Zuthun von Gott; was der Mensch als wollendes Ich ist, hat er, abgesehen von dem Verhältniß zur Erlösung, von sich selbst. Mag die Art dieser schöpferischen Mittheilung dessen, was nur dadurch wirklich ist, daß es von sich ist, unerklärlich sein; es kann uns gewiß nicht befremden, daß

der Mensch das Geheimniß seines eignen Ursprunges, insofern er göttlichen Geschlechtes ist, nicht zu ergründen vermag, daß darüber noch dichtere Schleier ruhen, als über dem Wie seines sinnlichen Ursprungs; aber die Thatsache selbst darf in der Sphäre christlichen Denkens unbedingte Anerkennung fordern.

Daß der freie Wille des Menschen ein wesentliches Element seiner Persönlichkeit ist, brauchen wir als etwas allgemein Zugestandenes nicht näher zu erörtern. Schon früher pflegte man das Wesen der Persönlichkeit in die Vereinigung von Wille und Verstand oder Vernunft zu setzen. Wenn nun hier vorerst die Aufgabe ist, diese Brennpunkte der Persönlichkeit so einfach als möglich zu fassen, so werden wir sagen müssen: persönlich ist ein Wesen, welches nicht nur sich auf sich selbst zu beziehen und dadurch von allem Andern zu unterscheiden vermag (Ichheit — Selbstbewußtsein), sondern auch die Macht hat, sich aus sich selbst zu bestimmen (Freiheit). Hiermit erscheint, wie schon im vorigen Kapitel in Beziehung auf den Willen bemerkt wurde, ein selbstständiges Centrum in der Tiefe des individuellen Lebens, von welchem die mannigfaltigen Richtungen desselben wie Radien ausgehen, und welches sie alle mächtig beherrscht, und zu einem in sich geschlossenen Ganzen vereinigt. Nun erst besitzt das Geschöpf sich selbst; an die Stelle eines fließenden Bewußtseins tritt die beharrende Identität des im Wechsel aller Zustände sich seiner selbst gewissen Subjektes. Das Höchste, wozu die Natur es bringt, ist lebendige, sich aus sich selbst entwickelnde Individualität; aber es fehlt der lichte Centralpunkt des Selbstbewußtseins, und nicht bloß im Gebiet des Mechanismus, sondern auch da, wo die Entwickelung von innen erfolgt, und Alles, was sie von außen empfängt, in ihre Tiefe aufnimmt, um es umgewandelt und angeeignet wieder hervorzubringen, in der Sphäre des organischen Lebens, ist die Naturkraft einer Nothwendigkeit unter-

worfen, die für sie selbst ein schlechthin Gegebenes ist. Die Persönlichkeit ist toto genere von der Natur verschieden; darum kommt sie auch dem Menschen nicht zu, insofern er Naturwesen, sondern insofern er Geist ist. Andrerseits ist der Mensch eben nur dadurch mehr als Natur, Geist, daß er persönliches Wesen ist. Dasselbe gilt von allen endlichen Geistern, welche ja, unter wie veränderten Bedingungen immer, doch mit irgend einer Natürlichkeit vereinigt gedacht werden müssen. Der endliche Geist ist überall nur als Person.

Nichts Anders als diese Persönlichkeit ist es, was die heil. Schrift unter dem Ebenbilde Gottes versteht, mit welchem der Mensch erschaffen ist; wie denn schon der erste Blick in die Darstellung der Genesis (K. 1, V. 26 — 28. vergl. mit V. 20. — 25.) es wahrscheinlich macht, daß damit dasjenige im Wesen des Menschen bezeichnet ist, was ihn über die Natur erhebt.

Bekanntlich denkt sich aber die ältere Theologie der Lutherischen Kirche unter diesem Ebenbilde eine dem Menschen anerschaffene vollkommne Heiligkeit und Weisheit, die er durch den Fall verloren habe. Ganz abgesehen indeß von der Möglichkeit einer anerschaffenen sittlichen und intellektuellen Vollkommenheit, wenn die h. Schrift den Menschenmord und andere Ausbrüche des Hasses gegen Menschen darum als besonders verabscheuungswürdig darstellt, weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, Gen. 9, 6. Jak. 3, 9.: so betrachtet sie dieses göttliche Bild als etwas schlechthin Allgemeines, was an der Natur des Menschen als solcher haftet, und durch das sittliche Verderben zwar zerrüttet, verkehrt, mit seiner Bestimmung entzweit, aber nicht zerstört werden kann. Die Dogmatiker stützen ihre Auffassung des Begriffes besonders auf Kol. 3, 10., auf die apostolische Ermahnung, anzuziehen den neuen Menschen, *τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα*

τοῦ κτίσαντος αὐτόν —; denn daß dieses Ebenbild in der wirklichen Gerechtigkeit und Heiligkeit besteht, geht aus der Vergleichung mit Eph. 4, 24. zur Genüge hervor. Aber grade aus dieser Vergleichung erhellt auch, daß das κτίζειν, von welchem Kol. 3, 10. die Rede ist, nicht auf die erste, sondern auf die zweite Schöpfung des Menschen, auf die geistliche Neuschöpfung durch die Erlösung sich bezieht. Daß der Mensch das Produkt dieser Neuschöpfung, diese Ebenbildlichkeit, unter deren Urheber und Urbilde Kol. 3, 10. wohl eigentlich Christus zu verstehen ist, vgl. Röm. 8, 29. 2 Kor. 3, 18., schon einmal besessen habe, und daß sie eben nichts Anders sei, als jene unerschaffene Ebenbildlichkeit der Genesis, wird nicht allein nirgends in der h. Schrift gesagt, sondern steht mit den angeführten Stellen, Gen. 9, 6. Jak. 3, 9., in offenbarem Widerspruch. Von der ältern Dogmatik aber wurde diese Identität vorausgesetzt, weil sie überhaupt gewohnt war, die Erlösung als bloße Wiederherstellung des Menschen in seinen ursprünglichen Zustand anzusehen; und umgekehrt, weil sie, auch aus andern Gründen, diese Identität annahm, blieb sie bei der Betrachtung der Erlösung als bloßer restitutio in integrum — in Bezug auf die innerste Sphäre — stehen. Darauf aber führt uns allerdings die Identität des Ausdruckes, daß dieses und jenes Ebenbild, das ursprüngliche und das gewordene, nicht ganz disparate Begriffe sein können, daß vielmehr eine wesentliche Beziehung zwischen beiden stattfinden muß. Und was liegt da wohl von vorn herein näher, als daß in jenem Ebenbilde das *potentia* enthalten sein wird, was in diesem *actu?*

Wie die altprotestantische Auffassung des anerschaffenen Ebenbildes zuviel hineinlegt in diesen Begriff, so findet die Socinianische, der sich mehrere neuere Theologen angeschlossen haben, zu wenig darin, wenn sie dasselbe lediglich in die Herrschaft über die Thiere setzt. Erweitern wir diesen

Begriff zur Herrschaft über die Natur überhaupt (וְכִבְשֻׁהָ הָאָרֶץ Gen. 1, 26.*), so sagt die Urkunde zwar deutlich genug, daß diese Herrschaft mit der göttlichen Ebenbildlichkeit in wesentlichem Zusammenhange steht, aber nicht minder deutlich, daß dieser Zusammenhang der von Folge und Grund ist, V. 26—28.**). Ist die Herrschaft über die Natur die Folge, so muß die Ebenbildlichkeit selbst mehr als ein bloßes Verhältniß zur Natur, so kann sie nur das übernatürliche Princip im Menschen sein. Dieß ist die Persönlichkeit. Nur dadurch hat der Mensch den Beruf und die Macht, die Natur zu beherrschen, daß er mehr als Natur, daß er Geist ist. So führt uns denn die h. Schrift selbst sichern Schrittes zu der Erkenntniß, daß die dem Menschen anerschaffene, von seinem Wesen unabtrennliche Ebenbildlichkeit eben die Persönlichkeit ist; denn diese ist es ja auch, auf welcher die Fähigkeit des Menschen zu jener aktuellen Aehnlichkeit mit Christus, mit Gott, Kol. 3, 10. Röm. 8, 29. 2 Kor. 3, 18. 1. Joh. 3, 2. beruht.

Ist der Mensch, insofern er nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, persönlich, so ist Gott der absolut Persönliche, das vollkommne Urbild der geschaffenen Persönlichkeit. Die Naturwesen weisen uns durch ihr Dasein zunächst nur auf bildende Naturkräfte hin und auf umwandelbare Gesetze, nach denen diese wirken. Es ist ein tief bedeutsamer Zug in der Schöpfungsgeschichte der Genesis, daß sie die Entstehung der Thiere und Pflanzen durch die zeugende Kraft der Erde

*) Diese Erweiterung giebt auch schon Faustus Socinus selbst, praelectiones theol. c. III. (Opera omnia, ed. 1656, tom. I. p. 539.)

**) V. 27. 28. bezeugt durch das Auseinandertreten der Ebenbildlichkeit und der Herrschaft über die Natur den Unterschied beider Begriffe (daß die Herrschaft über die Natur nicht bloß eine Erklärung der Ebenbildlichkeit ist), V. 26. bezeugt den engen Zusammenhang derselben, der dann wohl hier kein andrer als der oben angegebene sein kann.

vermittelt (Gen. 1, 11. 12. 20. 23.); bei der Erschaffung des Menschen aber spricht Gott zu sich selbst: lasset uns Menschen machen mit unserm Bilde, und haucht dem irdischen Stoff seinen Oden ein (Gen. 1, 26. 2, 7.). Das Licht des Selbstbewußtseins, welches im Menschen plötzlich über der Natur aufgeht, ist aus dem Wirken aller Naturkräfte schlechterdings unbegreiflich, und zeuget wie von seinem Urbilde so von seinem Ursprunge in einem persönlichen Gott.

Wir müssen es darum schon als ein wichtiges Resultat des gegenwärtigen Kampfes mit dem Pantheismus anerkennen, wenn in unsrer Zeit das Bewußtsein immer allgemeiner wird, daß wenigstens alle wirkliche Religiosität die Ueberzeugung von der Persönlichkeit Gottes voraussetze. Ermüdet und unbefriedigt erwacht das Gemüth aus dem zuerst süßen, dann wüsten Taumel pantheistischer Vorstellungen, und verlangt nach dem wahren, lebendigen Gott, Ps. 42, 3. Was sollte ihm auch ein Gott, der zu erhaben oder vielmehr zu abstrakt und aller Realität baar ist, um persönlich zu sein? Religion ist Gemeinschaft mit Gott; aber mit einem absoluten Wesen, welches in sich selbst kein Ich ist, also auch kein Du für unser Gebet, giebt es keine Gemeinschaft; die Liebe, die in ihrem Objekt wie in ihrem Subjekt Persönlichkeit voraussetzt, verliert hier allen Sinn, und an die Stelle des kindlichen Vertrauens und der freudig hoffenden Ergebung tritt der Selbstzwang der Unterwerfung unter das unbeugsame Verhängniß und jene negative Resignation, die im Grunde nichts Anders ist, als Desperation. Daß aber in solchen Vorstellungen alle wirkliche Religiosität untergeht, ist für sich klar. Wie fest diese ihrer Natur nach die Persönlichkeit Gottes hält, erkennt auch Schleiermacher auf eigenthümliche Weise an, indem er einerseits zwar in der Vorstellung von einer Persönlichkeit des höchsten Wesens wesentliche Unvollkommenheiten finden will, andrerseits aber es als eine fast unabän-

derliche Nothwendigkeit für die höchste Stufe der Frömmigkeit betrachtet, sich die Vorstellung eines persönlichen Gottes anzueignen, nämlich überall, wo es darauf ankomme, sich selbst oder Andern die unmittelbaren religiösen Errregungen zu dollmetschen, oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen sei*). Was heißt das aber anders, als daß es mit aller Religion nichts ist, wenn das höchste Wesen nicht persönlich ist? Darum wird es ein unvergängliches Verdienst Jakobis bleiben, daß er diese Idee und diese ihre Bedeutung mit begeisterter Ahnung ausgesprochen hat, ehe noch jener pantheistische Zug die Zeit ergriff und seine Konsequenzen enthüllte; so wenig übrigens zu leugnen ist, daß er seinen Fund nicht wahrhaft zu nutzen verstand, denn sonst hätte er ihn zur vollen Anerkennung des positiven Christenthums führen müssen.

Aber nicht bloß das religiöse Bedürfniß, auch die Spekulation sucht mit Ernst den Begriff von der Persönlichkeit Gottes, und wird sich immer mehr bewußt, daß sie ihre Aufgabe, die Wirklichkeit zu erklären, nicht zu lösen vermag, so lange sie diesen Begriff nicht gefunden hat. Wie die Welt ihr Dasein nur haben kann durch eine Offenbarungsthat Gottes, welche nur Sinn hat, wenn er der Persönliche ist, so giebt es auch nur unter der Voraussetzung einer absoluten Intelligenz über der Welt ein befriedigendes seiner selbst schlechthin gewisses Verständniß der Welt. Aber auch schon an sich und auf ontologischem Standpunkte kann das vollkommne, unbedingte Sein nicht als bloßes Sein, als Spinozistische Substanz und natura naturans gedacht werden, weil es eben damit, da wir offenbar ein Höheres in unserm Denken haben als den bloßen Begriff der Substanz, nicht mehr als das schlechthin Vollkommne ge-

*) Reden über die Religion, dritte Ausg. S. 199.

dacht würde. An die Stelle der absoluten Substanz tritt hiermit der absolute Geist. Diesen aber als bloße objektive Vernunft, als anschauende Intelligenz ohne Reflex in sich selbst, als Denken ohne ein denkendes Subjekt vorzustellen, ist grabezu ungereimt, und Niemand vermag sich dabei wirklich etwas zu denken. Gott ist nur Geist, insofern ihm nicht bloß die Welt, sondern insofern er sich selbst Objekt ist, insofern er als absolutes Subjekt sich selbst besitzt, und den unendlichen Inhalt seines Wesens in energischer Selbstkoncentration sich gegenwärtig hält in seinem ewigen Selbstbewußtsein. — Nicht nur der endliche, sondern auch der unendliche Geist ist nur als Person.

Wir können uns indessen nicht bergen, daß die Bemühungen der Spekulation, den Begriff der absoluten Persönlichkeit zu finden, zur Zeit noch von eben so zähen, wie einflußreichen Mißverständnissen gehemmt werden. Hiermit ist der Hegelsche Pantheismus nicht gemeint; denn sonderbar wäre es, von Mißverständniß zu reden, wenn auch dieser den Begriff eines persönlichen Gottes in seinem System zu haben versichert. Wenn in diesem System Gott der absolute Geist, die absolute Persönlichkeit nur als Resultat des durch die Welt vermittelten Prozesses ist: so geht damit nicht nur die Persönlichkeit Gottes verloren — denn indem sie sich nur in dem Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott verwirklicht, zersplittert sie sich zugleich in unzählige Persönlichkeiten —, sondern auch die Absolutheit Gottes — denn das Werden, das damit in das göttliche Wesen gesetzt wird, schließt die Absolutheit eben so gewiß aus, als es überall ein Nochnichtgewordensein einschließt. Was wir bei jener Bemerkung besonders im Auge haben, ist die in neuerer Zeit vielfach und von verschiedenen Seiten her aufgestellte Behauptung, daß von der Persönlichkeit Gottes nicht im Ernst die Rede sein könne, wenn man

nicht ein Princip der Endlichkeit in Gottes Wesen anerkenne.

Abgesehen von der eben erwähnten, so wie andern pantheistische Formen dieser Ansicht, scheint sie gegenwärtig vornehmlich in zwiefachem Sinne vorzukommen. Entweder man setzt die Endlichkeit in das Wesen Gottes selbst, nicht in seinem Verhältnisse zur Welt, sondern wie es an sich ist, und macht diese Endlichkeit, als ewige Selbstbegrenzung und Selbstbeschränkung Gottes, zur Bedingung seiner Persönlichkeit Dieß ist in vollem Ernst und mit jugendlicher Zuversicht in der vor zehn Jahren erschienenen Schrift „über Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunkte christlich-theistischer Weltansicht von K. W. Th Voigt" geschehen. Wer aber vermöchte sich irgend etwas zu denken unter einer solchen Selbstbeschränkung Gottes, wenn sie sich nicht beziehen soll auf ein andres als das göttliche Sein, also auf die Welt, von deren Existenz doch dieser Schriftsteller die Persönlichkeit Gottes durchaus nicht abhängig machen will? — Und wenn von ihm, wie schon früher von Bockshammer*) und Andern alle Bestimmtheit sofort als Endlichkeit betrachtet wird, was für eine Vorstellung von der Unendlichkeit legt er da zum Grunde! Dieses schlechterdings prädikatlose, Unendliche, was ist es anders als die vollkommne Finsterniß, die absolute Leere, in der alles Fühlen, Vorstellen, Denken ausgeht, ja, das eigentliche Nichts? Wäre dieser Begriff des Unendlichen der richtige, so wäre von Gott, dem Wirklichen, Lebendigen, nicht mit dem Verfasser zu sagen, daß er auch endlich, sondern daß er nur endlich sei. — Aber wenn nun doch jene Schrift die Begriffe des Endlichen und des Unendlichen offenbar in einem andern Sinne gebraucht, als wir, löset sich nicht damit unser Widerspruch in einen bloßen Wort-

*) Die Freiheit des menschl. Willens, S. 75.

ſtreit auf? Wir dürfen dieß darum nicht hoffen, weil aus der Behauptung, daß Gott endlich ſei, dort ſofort weiter gefolgert wird, daß auch das göttliche Sein die Zeit zu ſeiner Form habe, „daß ſich Gott ſowohl an ſich, wiefern er endlich iſt, als auch, wiefern er die geſchaffene Welt als objektiv erkennt und anſchaut, in einer Succeſſion bewege" (S. 72.). Die Zeit iſt nichts Anders als die Form des Werdens; wird nun nicht etwa bloß das göttliche Thun in ſeinem Verhältniß zur Welt, ſondern das Weſen Gottes ſelbſt einem Werden unterworfen, ſo wird damit auch von dieſer Theorie ſeine Abſolutheit, d. h. ſeine Gottheit entſchieden geläugnet, und der Frage nach dem Urheber Gottes iſt, da alles Werden eine Vorausſetzung hat, nicht mehr auszuweichen.

Oder man ſetzt die Endlichkeit Gottes in ſein Verhältniß zur Welt, ſo nämlich, daß eben durch dieſes Verhältniß die göttliche Perſönlichkeit bedingt iſt. Nur in der Unterſcheidung ſeiner ſelbſt von einem Andern und in lebendiger Beziehung auf daſſelbe ſoll Gott ſich ſeiner bewußt werden können, und dieſes Andre kann, da es für die abſolute Perſönlichkeit ein ſelbſtgegebenes ſein muß, nur die von Gott geſchaffene Welt ſein. Als perſönlicher faßt ſich Gott in ſeinem Selbſt zuſammen gegen Anderes, welches er damit von ſeinem Weſen ausſchließt, aber an welches und in welchem er eben nur als perſönlicher ſich zu offenbaren vermag. So iſt Gott der perſönliche nur, inſofern er der Weltſchöpfer iſt.

Wir halten uns nicht für berechtigt, dieſe Lehre, die wir z. B. in J. H. Fichtes geiſtreicher Schrift: die Idee der Perſönlichkeit, finden, des Pantheismus zu beſchuldigen. Auch unterſcheidet ſie ſich beſtimmt genug von der vorher berührten Hegelſchen, nach welcher die Perſönlichkeit Gottes die Welt, näher die Natur zu ihrer realen, wenn gleich durch Gott (nämlich als an ſich ſeienden Geiſt) geſetzten Vorausſetzung hat,

und welche der Fichteschen gegenüber sich, bis auf den Mißbrauch des christlichen Begriffes, sehr treffend so charakterisirt hat, „daß die absolute Persönlichkeit Gottes nicht bloß schöpferisch, sondern zugleich auch versöhnend ist, und als wesentlich versöhnend gedacht und erkannt werden muß"*), d. h. als ewige Rückkehr Gottes aus der Welt zu sich selbst. Allein auch in der Fichteschen Ansicht bleibt es, wenn doch der wahrhaftige Gott nicht anders als persönlich gedacht werden soll, immer bei dem wohlbekannten, Schibboleth: Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt nicht wäre. Und diese Vorstellung, welche dem Sein der Welt die gleiche absolute Nothwendigkeit mit dem Sein Gottes zuschreibt, und welche dann in ihrer weitern Konsequenz dem verhängnißvollen Dilemma kaum entgehen kann, entweder pantheistisch das Sein der Welt mit dem Sein Gottes, etwa als eine Totalität von Modifikationen, in denen die ewigen Attribute der absoluten Substanz nothwendig zur Erscheinung kommen, oder als die auseinander gefallenen Momente des blos logischen Seins Gottes, zu identificiren, oder dualistisch neben Gott auf den Thron der Ewigkeit eine zweite, nothwendige, wenn gleich immerhin von ihm abhängige**) Wesenheit zu setzen, ist hier um so anstößiger, je ernstlicher es gemeint ist mit dem Bestreben, den wahren Interessen des christlichen Glaubens Genüge zu thun. Dazu gehört aber wesentlich der

*) Schaller, die Philosophie unsrer Zeit, S. 278.

**) Nur daß diese Abhängigkeit bei dieser Fassung des Verhältnisses eben nicht rein herauskommt. Ist Gott durch eine in seinem Wesen gegründete Nothwendigkeit in einem Verhältnisse zu einem Andern, als er selbst ist, so ist er, wenn es auch denkbar wäre, daß dieses Andere den Grund seiner Existenz in Gott habe, doch selbst in einer gewissen Abhängigkeit von ihm, indem er ohne dasselbe nicht sein könnte, was er seinem Wesen nach ist. In diesem Sinne ist das Wort des Mystikers Eckard ganz richtig: Absolut frei ist nur der, der von nichts abhängt, und an dem nichts hängt.

Glaube, daß Gott die Welt geschaffen hat, nicht weil er ihrer bedurfte zur Vermittelung seiner Persönlichkeit — denn diese hat ihre ewige Vermittelung schlechterdings in sich selbst, nicht außer sich —, sondern weil er nach dem Willen seiner Liebe sich auch an andres Dasein außer ihm mittheilen wollte. Was aus dem Wesen Gottes mit Nothwendigkeit abfolgt, muß selbst göttlichen Wesens sein; dieß würde uns mithin nicht auf die Idee der Welt, sondern auf die des Logos führen. Zu dem Dasein eines Andern als Gott, eines von ihm Verschiedenen, einer Welt kann es keinen andern Uebergang geben, als die freie, schöpferische That Gottes. Der Begriff der Schöpfung wird darum sofort aufgehoben, wenn man behauptet, sie folge nothwendig aus dem Wesen Gottes, Gott würde nicht Gott sein, wenn er nicht Weltschöpfer wäre, seine Persönlichkeit sei nur als die unendlich schöpferische zu denken.

Das aber ist unleugbar, daß die Persönlichkeit Gottes nur zu denken ist, insofern man anerkennt, daß im Wesen Gottes Unterschiede gesetzt sind, und zwar nicht bloß der formale Unterschied des Subjektes und Objektes, dessen Setzung und Aufhebung eben das Selbstbewußtsein ist, sondern eine reale Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, welche er in seinem absoluten Selbstbewußtsein zur höchsten, koncentrirtesten Einheit zusammenfaßte. Wer sich Gott nur als das schlechthin einfache Wesen ohne alle Mannigfaltigkeit vorzustellen vermag, hat sich freilich durch die vollkommne Negativität seines Gottesbegriffes allen Zugang zum Verständniß der Persönlichkeit Gottes versperrt. Denn was für ein Inhalt könnte es sein, dessen dann Gott in seinem ewigen Selbstbewußtsein sich bewußt wäre, als eben dieses Selbstbewußtsein selbst? So würde das Selbstbewußtsein Gottes in dem Kreise einer leeren Einerleiheit sich ewig um sich selbst herumdrehen, d. h. es würde überhaupt unmöglich sein. Ist ferner die Selbstbestimmung integri-

grirendes Moment des Begriffes der Persönlichkeit, so kann in der Persönlichkeit Gottes diese Selbstbestimmung, wie vorher gezeigt worden, nicht die nach außen gerichtete schöpferische That sein, sondern nur diejenige That, welche der Grund der in seinem Wesen enthaltenen Bestimmtheiten ist Bestimmtheit durch absolute Selbstbestimmung aber ist keine Endlichkeit; die Bestimmungen, welche Gott sich selbst giebt, und von denen wir im gegenwärtigen Leben nur einen quantitativ sehr geringen Theil zu erkennen vermögen, 1. Kor. 13, 9. 12., sind nicht Negationen, da sie sich im realen Sinne keineswegs wechselseitig ausschließen, sondern in unauflöslicher Harmonie in einander stehen, jede für sich intensiv unendlich, alle sich wechselseitig durchdringend in Einem Bewußtsein, welches, weil es ein ewiges ist, alle Elemente des Wesens Gottes zu einer ganz andern, unvergleichlich innigern und koncentrirtern Einheit zusammenfaßt, als das in eine Succession der Momente auseinandergehende Selbstbewußtsein der Zeitwesen. — Hier nun bewährt sich das Axiom des Spinoza: omnis determinatio est negatio, so wenig, daß vielmehr nur durch die Anerkennung der unerschöpflichen Fülle von Bestimmungen in Gott die Negativität älterer und neuerer Vorstellungen von Gott zu überwinden ist. Nur diese positive, konkrete Unendlichkeit kann von Gott prädicirt werden; jene abstrakte, leere Unendlichkeit, welche alle Prädikate ausschließt, ist überhaupt gar nicht ein wirklicher Begriff, mit dem irgend etwas anzufangen wäre, sondern nur das Ende alles Begreifens. Von ihr gilt allerdings das Platonische Wort: Nennt Gott nicht das unendliche Wesen; denn dem Unendlichen widerstehet das Dasein — wie es selbst in diesem Sinne dem Gedanken widersteht. Wird dennoch eine solche wesen- und gedankenlose Unendlichkeit auch von theistischen Denkweisen auf Gott übergetragen, so muß dieß alle Vorstellungen von Gott zu bleichen Schattenbildern

machen, welche keinem Angriffe des Pantheismus Stand zu halten vermögen. Namentlich läßt sich der Bann der Hegel'schen Lehre von Gott und Welt nicht wahrhaft durchbrechen, so lange man von jener negativen Vorstellung vom Unendlichen ausgeht.

Warum aber in der göttlichen Persönlichkeit, die doch nicht wie die menschliche zum Korrelatbegriff den der Gattung hat, nothwendig eine Selbstbeschränkung liegen soll, ist nicht einzusehen. Denn daß das göttliche Selbstbewußtsein, wie dieß Origenes von dem göttlichen Wissen überhaupt sich vorstellte, einen schlechthin unendlichen Inhalt nicht zu umfassen und auf sich selbst als Centrum zu beziehen vermöge, das sollte doch Niemand behaupten wollen. Allerdings ist das Selbstbewußtsein Gottes als absolute Form des göttlichen Seins zu betrachten; aber dadurch wird der Unendlichkeit des Inhalts nichts benommen; der Begriff der Schranke, welcher durchaus nur als Verhältnißbegriff, als unterscheidende Beziehung auf ein Andres zu denken ist, ist in der Form als absoluter nicht enthalten.

Wenn von manchen christlichen Denkern, neuerdings namentlich von dem verewigten Billroth*) nach Weißes Vorgang**) die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit zur Begründung des Begriffes der göttlichen Persönlichkeit verwandt wird, so daß das Moment der Endlichkeit in Gott, durch welches sich nach dieser Ansicht das göttliche Selbstbewußtsein vermitteln muß, eben in dem Unterschiede der drei Hypostasen gegeben sein soll: so müssen wir allerdings anerkennen, daß der Begriff der göttlichen Persönlichkeit mit der Erkenntniß Gottes als des Dreieinigen im engsten Zusammenhange steht. Allein dieser

*) Vorlesungen über Religionsphilosophie, herausgeg. von Erdmann, 1837. §. 78. f.

**) Die Idee der Gottheit, S. 255. f.

Zusammenhang ist nicht der dort angegebene, sondern der umgekehrte; diese Erkenntniß hat jenen Begriff zu ihrer Voraussetzung. Das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit selbst aber wird dem menschlichen Geiste erst dann offenbar, wenn sich ihm die absolute Bedeutung der Liebe, die den persönlichen Unterschied fordert, für das Wesen Gottes enthüllt, wenn er erkennt, daß Gott seinem Wesen nach die Liebe ist, daß er aber, in seiner wesentlichen Unabhängigkeit von dem Dasein einer Welt außer ihm, die Liebe nicht sein kann, wenn nicht in der Einheit seines Wesens selbst ein Unterschied des Ich und Du besteht, Joh. 17, 24. vgl. mit V. 5. — Für die endliche Persönlichkeit gilt es allerdings, daß sie nicht anders aktuell zu werden vermag, als durch die Unterscheidung ihrer selbst von andern Persönlichkeiten. Allein diese Bedingtheit hat eben darin ihren Grund, daß hier die Persönlichkeit in einem wesentlichen Verhältniß zur Gattung steht, und darf darum auf die Persönlichkeit Gottes durchaus nicht übertragen werden.

Es ist schon in den bisherigen Untersuchungen angedeutet, wodurch die Persönlichkeit Gottes eine absolute ist — negativ dadurch, daß sein Selbstbewußtsein sich ewig realisirt, ohne durch irgend etwas außer ihm, durch das Dasein einer Welt bedingt zu sein, positiv dadurch, daß die Bestimmungen seines Wesens, die er in seinem Selbstbewußtsein umfaßt, selbstgegebene sind. Wird dieß Letztere nun wirklich in positivem Sinne verstanden, so leuchtet auch sofort ein, daß die Freiheit nicht nur integrirendes Moment, sondern Princip des Wesens Gottes ist. Gott ist nur dadurch absolute Persönlichkeit, daß er, was er ist, durch Selbstbestimmung ist. So lange in unsrer Vorstellung das Wesen Gottes für seinen Willen, durch den er sich selbst bestimmt, ein gegebenes, von ihm unabhängiges, ihm — dem Begriffe nach — vorausgehendes

ist: so lange ruht uns die Persönlichkeit Gottes auf dem dunkeln Grunde einer von ihr selbst undurchdrungenen und für sie undurchdringlichen Realität; das Licht des ewigen Selbstbewußtseins vermag nicht zu leuchten bis in die innerste Tiefe; die Persönlichkeit ist keine absolute. Ja, so lange wir Gott nach dieser einseitig realistischen Ansicht in ursprünglichster Beziehung nur als das nothwendige Wesen, das Ursein kennen, so lange ist unsre Vorstellung von Gott in einem unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst befangen. Denn was jenseits der Freiheit Gottes ist, das ist offenbar für ihn selbst ein Gegebenes. Wäre aber das Wesen Gottes für ihn selbst ein Gegebenes, so müßte es nothwendig in einem Andern außer ihm seine Kausalität haben, d. h. Gott wäre nicht mehr Gott. Es ist eins der allgemeinsten und anerkanntesten Prädikate des Wesens Gottes, daß er causa sui ist; sollen wir uns unter dieser aseitas etwas Bestimmtes denken, so kann es nur dieß sein: Gottes Wesen ist schlechthin seine eigne That. Das Urprincip alles Seins ist die Freiheit. Nur dadurch, daß weder außer Gott, noch in Gott etwas ist, was seinem Willen vorausginge, ist seine Freiheit eine absolute; und nur dadurch, daß sie in dieser Freiheit ihren Ursprung hat, ist seine Persönlichkeit eine absolute. Hier findet der Satz: scimus quae facimus, seine höchste Anwendung; eben darum weil der Urgrund in Gott nichts Anders ist, als Wille, Freiheit, sind die unendlichen Tiefen seines Wesens für ihn selbst reines Licht, vollkommne Klarheit, und darauf beruht es, wenn es auch nicht ganz dasselbe ausdrückt, was der Apostel sagt: der Geist erforsche auch die Tiefen der Gottheit, 1. Kor. 2, 10.

Es ergiebt sich hieraus eine eigenthümliche Wendung der Fortbildung des kosmologischen Beweises für die Existenz Gottes, in welcher ihm eine spekulative Bedeutung nicht abzusprechen sein dürfte. In seiner einfachsten Gestalt schließt dieser

Beweis bekanntlich vermittelst des Kausalitätssatzes von dem Dasein endlicher, nicht von sich selbst existirender Dinge, da ein endloser Regressus der Ursachen eine widersinnige Vorstellung sei, auf das Dasein eines Urwesens, welches seine eigne Ursache und zugleich die Ursache der Welt ist. Allein warum soll dieß Urwesen nothwendig ein persönlicher, von der Welt verschiedener Gott sein? Was hindert uns anzunehmen, daß dieses Urwesen die Welt selbst ist, natürlich nicht als diese Gesammtheit der endlichen Dinge, sondern als natura naturans, als unpersönlicher Weltgrund? Es ist klar, daß dieß Argument, so gefaßt, nicht nothwendig über den Spinozismus hinausführt; denn auch dieser betrachtet die Substanz als immanente Ursache der Modifikationen. Auch die nähere Bestimmung, welche Leibnitz dem Beweise giebt, indem er von der Kontingenz der Welt auf ein nothwendiges Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, schließt, gewährt hier keine Hülfe. Denn die Behauptung der Kontingenz der Welt ist doch nur unmittelbar durch sich selbst evident, insofern sie sich auf alles Einzelne in der Welt bezieht; warum aber sollte das nothwendige Wesen nicht eben das Wesen der Welt selbst sein, das in der Gesammtheit alles Einzelnen zur Erscheinung kommt, sich entfaltet, oder wie sonst pantheistische Denkweisen dieses Verhältniß fassen mögen?

Für das Interesse des Theismus gewinnt der kosmologische Beweis erst Bedeutung durch die Einsicht, daß sich mit dem Begriff der causa sui ein wirklicher Gedanke nur verbinden läßt, wenn er ganz real und positiv genommen und nach dem Obigen darein gesetzt wird, daß alle Bestimmungen des Wesens Gottes seinen absoluten Willen zu ihrem Princip haben. Dann erst vermag auch dieser Begriff einen befriedigenden Abschluß, ein schlechthin Letztes in jenem Regressus zu gewähren, während er bei einer bloß negativen Auffassung als ein ganz willkürliches

Abbrechen der Anwendung des Kausalitätsgesetzes erscheint. — So vervollständigt, führt der kosmologische Beweis allerdings zu der Erkenntniß, daß das unbedingte Wesen, in welchem die Welt als die Gesammtheit alles bedingten Seins den Grund ihrer Existenz hat, ein absolut persönliches, mithin von der Welt, die nun erst als Geschöpf begriffen werden kann, verschiedenes ist.

Daß dieser Begriff von der absoluten Persönlichkeit Gottes sich in baaren Unsinn auflöst, wenn man das Hervorgehen der Momente des Wesens Gottes aus dem göttlichen Urwollen sich in der Weise einer zeitlichen Succession vorstellt, beweist eben nur die Unangemessenheit dieser Auffassung, aber nicht die Unwahrheit des Begriffes selbst. Die Zeit ist die Form, in der das Geschaffene sein Wesen realisirt; in Gott ist Alles, was zu seinem Wesen gehört, auf überzeitliche Weise, in ewigem Zugleich; aber das dem Begriffe nach Vorangehende, das schlechthin Bedingende und in sich selbst Unbedingte ist der absolute Wille.

Wenn es der Wille der unendlichen Liebe Gottes ist, diejenigen unter seinen Geschöpfen, welche in der Reihe der Weltwesen die höchste Stufe einnehmen, schon durch ihre ursprüngliche Begabung sich selbst so ähnlich zu machen, als es der Begriff der Kreatur verträgt: so liegt darin schon der Beschluß, den Wesen dieser höchsten Stufe die Persönlichkeit mitzutheilen, und sie dadurch zu lebendigen Spiegeln der ewigen Persönlichkeit zu erheben. Welches sind nun aber die Schranken, die von der Persönlichkeit als geschaffener unabtrennlich sind? Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein; das höchste Selbstsein ist, schlechthin und ohne alle andere Voraussetzung von sich zu sein. Dieses höchste Selbstsein, die absolute Persönlichkeit, kann dem

Geschöpf nicht zukommen; denn nur dadurch ist es Geschöpf, daß es nicht von sich selbst ist, sondern von Gott. Die Persönlichkeit in der Kreatur hat überall ein Gegebenes zu ihrer Voraussetzung.

Dieses Gegebene ist in unsrer Sphäre zunächst die menschliche Natur überhaupt. Nun aber wird Niemand geboren als bloßer allgemeiner Mensch, so daß in ihm von Anfang und vor seiner eignen That nichts weiter gesetzt wäre, als der allgemeine Gattungscharakter; sondern Jeder wird geboren als dieser bestimmte Mensch, hineingestellt in den Gegensatz der Geschlechter, das besondere Gepräge eines der Menschenstämme an sich tragend, einer bestimmten Volksthümlichkeit angehörig, von allen andern Einzelnen durch diese ihm eigenthümliche physische und psychische Konstitution, durch diese Anlagen und Neigungen, durch diese Besonderheiten des Temperaments und Talents, durch dieses ganze und unendlich mannigfaltige, genau eben so in keinem Andern wiederkehrende Gewebe seiner ursprünglichen Organisation sich unterscheidend. Zu jenem Gegebenen gehört darum ferner in jedem Einzelnen seine natürliche Individualität, welche als lebendige Anlage, als schwellender Keim, eine Fülle eigenthümlicher Potenzen in sich schließend, jeder Selbstentscheidung vorausgeht, ja, welche bei dem Erwachen der Persönlichkeit immer schon bis zu einem gewissen Grade entwickelt ist. Der einzelne Mensch findet sich, wenn er zum Selbstbewußtsein erwacht, als einen mannigfach bestimmten; und wie mächtig immer von diesem Augenblick an sein persönlicher Wille in die weitere Entwickelung der Individualität eingreifen mag, so viel ist von vorn herein gewiß, daß er diese individuelle Bestimmtheit nicht vernichten oder für die fortschreitende Entwickelung gänzlich neutralisiren kann, am allerwenigsten durch eine einzelne erste That. Die reale Basis, deren die endliche Persönlichkeit bedarf, ist zugleich ihre Schranke. —

Oder läßt sich diese Schranke vielleicht damit durchbrechen oder vielmehr ganz und gar aufheben, daß man ihren Ursprung gradezu in den Willen der Persönlichkeit selbst setzt? Diese natürliche Individualität, wie sie sich uns zunächst als der dunkle, aber lebensvolle Grund darstellt, über welchem bei dem geistigen Erwachen des Menschen die Alles sich unterwerfende und auf sich beziehende Einheit des Selbstbewußtseins sich erhebt, ist sie vielleicht selbst als That des Individuums, als Produkt seiner Freiheit anzusehen? — Wenn allerdings die Spekulation in älterer und neuerer Zeit nicht selten eine solche Ansicht aufgestellt hat, um die ganze Gestalt unsers irdischen Lebens auf unsre eigne Freiheit zurückführen, so kann dieß, irren wir nicht, in zwiefacher Weise geschehen.

Auf der einen Seite steht die Ansicht, welche diese selbstschöpferische That des endlichen Geistes entweder in eine dem irdischen Leben zeitlich vorangehende Präexistenz oder in ein schlechthin außerzeitliches Sein verlegt, so daß Alles, was der Mensch im irdisch zeitlichen Leben ist und wird, nichts Anders ist als das Produkt oder der Reflex jener freien That. Hieher gehört nicht eigentlich die in dieser Beziehung nicht hinreichend bestimmte und klare Platonische Vorstellung, noch weniger Kants Theorie, welche von dem gesammten Inhalt des irdisch menschlichen Lebens ausdrücklich nur den empirisch moralischen Charakter auf die intelligible Freiheit zurückführt. Dagegen fällt ganz in diese Sphäre die Ansicht des Origenes in seinem Werk περὶ ἀρχῶν, nach welcher alle endlichen Geister einander ursprünglich schlechterdings gleich sind, und alles Verschiedene und Eigenthümliche in der Richtung, die ihr freier Wille sich selbst giebt, seinen Grund hat, ferner Schellings Lehre in der Abhandlung von der Freiheit, daß das Wesen des Menschen seine eigne That sei, daß er als solcher, der er von Ewigkeit ist durch einen intelligibeln, also

außerzeitlichen Akt seiner Freiheit, geboren werde, indem durch diesen Akt sogar die Art und Beschaffenheit seiner Korporisation bestimmt sei.

Die Form, die diese Ansicht bei Origenes hat, können wir übergehen; ihre Basis ist ein Begriff von der Gerechtigkeit Gottes, der die Möglichkeit einer Weltschöpfung im Grunde ausschließt; auch wäre es unerklärlich, daß von einer That, die eine so unermeßliche Macht nur haben kann, insofern sie mit dem höchsten Bewußtsein begangen wurde, in unserm gegenwärtigen Bewußtsein keine Spur zu finden ist. Doch auch die Schellingsche Gestaltung der Hypothese, die sich diesem Bedenken dadurch entzieht, daß nach ihr jene außerzeitliche Urthat als das schlechthin Erste auch das Bewußtsein erst macht, können wir hier um so weniger einer umständlichern Prüfung unterwerfen, da noch an einer andern Stelle unsrer Untersuchungen — im zweiten Bande — sich bestimmtere Veranlaßung dazu darbieten wird. Indem wir uns nur an die hier vorliegende Seite des Problems, an die Frage nach dem Verhältnisse dieser Freiheit zur natürlichen Individualität halten, begnügen wir uns, auf einige Thatsachen der Erfahrung aufmerksam zu machen, mit denen jene Lösung des Problems unverträglich ist. Wenn die gesammte Gestalt und Beschaffenheit des einzelnen menschlichen Lebens auf einer eben so grundlosen, wie unbeschränkt freien That des Subjektes ruht, wie ist es zu begreifen, daß wir in der Menschenwelt und in ihrem Verhältnisse zur Natur einen gewissen Zusammenhang, eine bestimmte Ordnung antreffen, daß die einzelnen Individualitäten in ihrer besondern Organisation und Begabung genau berechnet scheinen auf diese oder jene ganz an dem Erdenleben haftende Thätigkeit, Berufsart, Lebensweise, daß es eine Geschichte giebt und einen bestimmten Fortschritt derselben, daß nicht Alles von chaotischer Verwirrung verschlungen wird? Wenn

jene Abhandlung den gewöhnlichen Vorstellungen von der Freiheit als einem Vermögen, in jedem Augenblick ohne bestimmende Gründe dieß oder das Entgegengesetzte zu wollen, mit Recht vorwirft, daß dadurch eine der Vernunft widerstreitende gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungeu eingeführt werde: so ist in der That nicht einzusehen, wie dieser Vorwurf sich dadurch erledigen soll, daß zu der Macht des Willens, sich durchaus grundlos aus sich selbst zu bestimmen, indem sie in die Sphäre des Intelligibeln erhoben und zu Einem außerzeitlichen Akt koncentrirt wird, nun noch die Macht durch diese grundlose Selbstbestimmung die Entwickelung des menschlichen Lebens in allen Sphären schlechthin zu begründen, hinzutritt. Eben so unerklärlich wird von hier aus die allbekannte Thatsache, daß im Gebiet dieser natürlichen Individualität bestimmte Familientypen sich fixiren, daß die Eigenthümlichkeit der Aeltern, durch neue Bestimmungen modificirt, in den Kindern oder Enkeln wieder hervortritt, daß auch Krankheiten und fehlerhafte Dispositionen des psychischen Lebens sich forterben. Ferner ist uns nicht etwa bloß in der Reflexion, sondern als allgemeine Thatsache unsers unmittelbaren Bewußtseins eine scharfe Sonderung dessen, was in unserm Leben unsre Freiheit zur Wurzel hat und was jenseits derselben liegt, gegeben, und Niemandem fällt es ein, die natürlichen Einseitigkeiten und Schranken seiner Individualität, den angebornen Mangel gewisser Fähigkeiten, Talente im Ernste sich selbst zuzurechnen. Hätten sie eben so gut wie die sittliche Bestimmtheit unsers Lebens in der Freiheit, hier als intelligibler, ihre Kausalität, so wäre nur denkbar, daß unser empirisches Bewußtsein entweder Alles als frei oder Alles als nothwendig auffaßte; eine solche Scheidung zweier Sphären im unmittelbaren Bewußtsein ist von hier aus nicht zu erklären. Es leuchtet ein, daß dieser Theorie in ihrer weitern Konsequenz das irdisch zeitliche Leben und Bewußtsein nicht mehr die wirk-

liche Erscheinung des Wesens bleiben kann, sondern zum unwahren Scheine herabsinken muß. — Wie überhaupt die christliche Spekulation die Aufgabe hat, in der scheinbar geringen Gestalt des irdisch menschlichen Lebens einen großen idealen Inhalt und eine unendliche Bedeutung zu erkennen und aufzuzeigen, so darf die Idee der Freiheit es nicht verschmähen, sich in den engen Schranken zeitlicher Entwickelung zu bewahren.

Diese Mahnung scheint nun die zweite Form dieser Ansicht, wie sie in neuester Zeit von einigen Philosophen, namentlich von Weiße*) und K. Ph. Fischer**) aufgestellt wird, vollkommen zu entsprechen. Sie will von keiner außerzeitlichen That des Individuums, durch die es sein eignes Wesen bestimmte, wissen. Aber von Anfang seiner zeitlichen Existenz an betrachtet sie den Willen desselben als das erzeugende Princip der Individualität, als die schöpferische Macht, durch welche das Werden derselben nach allen Momenten ihres Inhaltes bedingt ist, so daß dieß Werden in der persönlichen Kreatur eben so sehr ein Sichselbstschaffen als ein Geschaffenwerden sein soll. Es versteht sich dabei von selbst, daß dieses schöpferische Thun des Willens vor dem Erwachen der Persönlichkeit zur bewußten Ichheit, zum wirklichen Fürsichsein als ein bewußtloses, ganz plastisch wirkendes vorgestellt werden muß.

Indessen eben diese Bestimmung ist es, deren Inhalt wir uns nur näher zu entfalten brauchen, um uns zu überzeugen, daß auch diese Auskunft sich uns verschließt. Zwar ist anzuerkennen, daß von keinem Selbstbewußtsein vor dem Wollen des

*) Idee der Gottheit, S. 282. f. Recension von Romangs Schrift über Willensfreiheit in den Heidelberger Jahrbüchern, 1836, Num. 62 — 65.

**) Die Freiheit des menschlichen Willens, (Tübingen 1833.) dritte Abtheilung: der durch sich freie, in sich seiende Wille, S. 26 — 46. Die Wissenschaft der Metaphysik, S. 107. f. 261. f.

persönlichen Wesens die Rede sein kann. Die Erhebung der Persönlichkeit aus der Potentialität zur Aktualität, das Erwachen des Selbstbewußtseins ist schon selbst eine That des persönlichen Willens. Beide, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, sind wie mit Einem magischen Schlage zugleich da. Aber ein Wollen *vor dem Erwachen des Bewußtseins* ist kein wirkliches, weil kein persönliches *Wollen*, sondern nur ein dunkel wollender *Trieb*, ohne Freiheit, die nur in der Region des hellen, bewußten Lebens ihr Werk zu beginnen vermag; wie denn auch Niemand das Wirken eines solchen Wollens sich wird anschaulich machen können, ohne auf die Vorstellung einer *bildenden Naturkraft* zu kommen, die in ihrem Wirken so gut wie jede andre unmittelbar an das Naturgesetz gebunden ist. Wie wäre auch sonst zu erklären, daß dieses stille Produciren der von einander unabhängigen Willen überall das wesentlich gleiche Resultat liefert, daß es darin, bei unendlich mannigfaltigen Modifikationen im Einzelnen, die Identität des Gattungscharakters bewahrt?

Dieses Wollen, welches ganz konsequent auch dem Embryo im Mutterleibe zugeschrieben wird, ist nichts Anders, als die *Selbstentwickelung* von innen heraus, die der Mensch mit allen lebendigen Einzelwesen, nicht bloß im animalischen, sondern auch im vegetativen Gebiet, gemein hat. Darin liegt allerdings eine gewisse *Selbstständigkeit* der in diesen Sphären waltenden Naturmächte, und jede mechanische Ansicht von der Natur und ihrem Verhältniß zu Gott ist dadurch aufgeschlossen. Auch hier gilt das Wort, daß Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist; wenn auch die Natur ein Spiegel seiner Herrlichkeit ist, so muß sie mehr sein als eine große Maschine, in der Alles zur todten Passivität verurtheilt ist, so muß sie ein lebendiger Organismus mit lebendigen Gliedern sein. Aber wie es eine verwirrende Hyperbel ist, diese Selbst-

entwickelung als eine Selbstschöpfung zu bezeichnen, so wird diese Macht der Selbstentwickelung von der Freiheit, in welcher das Böse seinen Ursprung haben kann, durch eine weite Kluft geschieden. Ueberhaupt kann man den Begriff der Freiheit kaum mehr verkürzen, als dadurch, daß man ihn zu weit ausdehnt, wie gewiß Weiße thut, wenn er ausdrücklich erklärt: „Freiheit sei nicht ein ausschließliches Eigenthum einzelner bevorzugter Naturen, etwa der selbstbewußten und vernünftigen, sondern sie müsse allen konkreten Dingen ohne Unterschied zugeschrieben werden, die in irgend einer Hinsicht als selbstständig und bestehend gelten können, und nur das schlechthin Vorübergehende und als einfaches, aufgehobenes Moment eines fremden Daseins sich Ankündigende werde in der Natur der Dinge für ein unfreies gelten dürfen.“*) In dem Folgenden schränkt der genannte Philosoph zwar diese Behauptung wieder einigermaßen ein; aber immer bleibt es bei einem graduellen und quantitativen Unterschiede zwischen der Freiheit, die er auch den vernunftlosen Geschöpfen zuschreibt, und zwischen der Freiheit der persönlichen Wesen. —

Gegen beide Gestaltungen dieser Theorie gilt aber besonders der Grund, daß sie mit dem Schöpfungsbegriff des christlichen Theismus unverträglich sind. In ihrer Konsequenz können sie die Schöpfung persönlicher Wesen nur als die Hervorbringung zahlloser einfacher, schlechthin unbestimmter Willen, gleichsam Fulgurationen des Urwillens, ansehen; allen weitern Inhalt ihres Daseins haben sie von sich selbst. Worauf bei diesen Prämissen der Inhalt des Schöpfungsbegriffes sich am Ende reducirt, das hat besonders Weiße mit ehrenwerther Rückhaltslosigkeit ausgesprochen. Die Schöpfung des freien Wesens durch Gott erklärt er für den Akt des Bedingens und Möglich-

*) Idee der Gottheit, S. 285.

machens jener Selbstbestimmung, in welcher das freie Geschöpf erst wird und entsteht (a. a. O. S. 297.) Die Schöpferthätigkeit Gottes ist ihm nur der zureichende Grund der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit der Geschöpfe (S. 295.); für das wirkliche Dasein der Kreatur aber kann der letzte, entscheidende Grund nur in ihr selbst liegen (S. 366.); sie ist es, die sich aus dem Wesen ihres Schöpfers wie aus einer Basis herausarbeitet (S. 296.); so daß von allem Realen und Positiven in der Schöpfung die Ehre im Ganzen zwar und Allgemeinen allein der Gottheit zu geben ist, in deren schöpferischem Gedanken alle positive Wesenheit der Geschöpfe zuvor bedacht und nach der ganzen Fülle ihres Begriffes unmittelbar gegenwärtig war, im Einzelnen aber dem Geschöpfe selbst, dem diese Wesenheit nicht von außen mechanisch zugetheilt ward, sondern welches sich dieselbe in dem Momente seines Entstehens selbst aus dem Schoße der göttlichen Wesensfülle frei genommen hat (S. 362.). Die Gottheit, indem sie ihre eigne Thätigkeit zur Materie der Schöpfung macht, setzt sich selbst als den Grund eines Daseins, welches durch freie Selbstbestimmung aus ihr hervorgehen soll (S. 295.). Demnach ist das Entstehen der Geschöpfe für Gott nicht bloß eine Handlung, sondern auch eine Begebenheit (S. 293.). Da nun ferner der Begriff des Bösen kein andrer ist, als der Begriff jenes als allgemein und nothwendig zugestandenen Gegensatzes der Kreatur zu ihrem Schöpfer oder des Heraustretens der erstern aus dem letztern, sofern dieses Heraustreten und hiermit das Fürsichsein der Kreatur als ein Bleibendes und Letztes gesetzt wird (S. 365.): so folgt freilich, daß der Begriff der Schöpfung, für sich und ohne weiter hinzukommende Bestimmungen gefaßt, einer und derselbe mit dem Begriffe des Bösen ist (S. 368.). Das Böse ist die Substanz des Geschöpfes selbst, wiefern dieses eben nur es selbst bleibt, und nicht — was Gott, so wahr das Geschöpf

Geschöpf, d. h. außer Seiner Schöpferthätigkeit ist, nicht erzwingen kann — in die göttliche Substanz zurückkehrt (S. 367.).

Wir erkennen gern an, daß diese Ansicht, von der wir übrigens nicht wissen, ob ihr Urheber sie noch jetzt durchaus festhält, ein Moment hat, wodurch sie sich von der gemein pantheistischen unterscheidet. Der Unterschied liegt namentlich in der Bestimmung, für die wir freilich den Nachweis ihrer Nothwendigkeit in diesem Zusammenhange, ja, selbst die Erklärung ihres Sinnes vermissen, daß das Fürsichsein der Kreatur durch das Wiedereintreten in die Substanz des Schöpfers (ein auf jeden Fall unangemessener Ausdruck) zwar wiederum aufgehoben, aber in diesem Aufgehobensein doch auch erhalten werde (S. 365.); so daß Gott in seinem Verhältniß zur Welt, wiewohl von Anfang nur der nächtliche Urgrund, aus dem die Geschöpfe sich selbst zum Dasein erheben, doch am Ende mehr ist, als das allgemeine Grab, welches sie alle wieder verschlingt. Aber auch so widerstrebt diese Theorie so entschieden den Fundamentalbegriffen, ja, dem geistigen Lebenspuls des christlichen Theismus, daß, wenn wir nur die Wahl hätten zwischen ihr und zwischen einer ganz mechanischen Vorstellung von der Schöpfung als einem äußerlichen Hinstellen, wir unbedenklich der letztern den Vorzug geben würden. Denn schlimmer kann wohl kaum die Macht und Herrlichkeit Gottes in der menschlichen Vorstellung beeinträchtigt werden, als durch eine Ansicht, die ihn verurtheilen will, zuzusehen, wie seinem schöpferischen Schoße, der allgemeinen Potenz alles kreatürlichen Seins, sich eine unendliche Fülle von Wesen entwindet, die durch ihr bloßes Dasein schon böse und mit ihm im Gegensatze sind, die andrerseits alle ihnen als Einzelnen eigenthümlichen Gaben und Kräfte nur sich selbst verdanken, ja, ein Höheres sind als ihr Schöpfer, wiefern dieser in keiner andern Bestimmung gesetzt würde, als in der des Grundes (S. 296.). So wäre selbst der Gewinn des Satzes, daß die

Kreaturen das Böse der Wirklichkeit nach von sich selbst haben, zu theuer erkauft, wenn man, um dieß zu erlangen, sie zu dämonischen oder göttlichen Wesen macht, die Alles, was sie wirklich sind, schlechthin durch sich selbst sind. Denn eine göttliche Freiheit ist es allerdings, die mit der Macht, ihr eigner Grund zu sein, ihnen zugeschrieben wird. Was, von Gott ausgesagt, das Tiefste und Wahrste ist, das wird, auf die Kreatur übergetragen, zur frevelhaften Anmaßung göttlicher Herrlichkeit, ja, zum vollkommnen Widerspruch. Soll schlechterdings Alles in der Kreatur die Freiheit zum Princip haben, nämlich nicht die schöpferische Freiheit Gottes, sondern ihre eigne, so ist sie selbst Gott, absolute Persönlichkeit. —

Das Resultat dieser kritischen Erörterungen führt uns wieder auf den Ausgangspunkt derselben zurück. Nicht der gesammte Gehalt unsers Wesens ist als unsre eigne That anzusehen. Soll mithin der persönlichen Kreatur Freiheit vindicirt werden — und nur in sofern ist sie persönlich, als sie frei ist —, so kann dieß nur durch Unterscheidung einer Sphäre, wo Selbstbestimmung, und einer andern, wo gegebene Bestimmtheit herrscht, geschehen. In dem Begriff des Urbildes, des absolut persönlichen Wesens ist die Freiheit schlechthin Princip, in dem Begriffe des Ebenbildes, des endlich persönlichen Wesens kann sie es jedenfalls nur in einer bestimmten Beziehung sein.

Zu jener Unterscheidung bieten sich nun die beiden Sphären der geistigen Persönlichkeit und der natürlichen Individualität dar. Es liegt im Wesen des christlichen Glaubens an einen allmächtigen Weltschöpfer, daß der Christ sich dieser Individualität, ihrer positiven, bis in das Einzelnste bestimmten Uranlage nach, als einer ohne sein Zuthun von Gott em-

pfangenen bewußt ist. Die freie Persönlichkeit des Menschen ruht auf einer gegebenen Naturbasis (im weitesten Sinne des Wortes); sie ruht darauf, aber sie ist nicht deren Produkt. Wenn diese totale Abhängigkeit unsrer natürlichen Individualität vom göttlichen Willen der neuern Philosophie zuweilen als eine starre, triste Nothwendigkeit erschienen ist, wenn sie einen deistischen Fatalismus darin gespürt hat, so muß diese Anklage den christlichen Glauben als solchem eigentlich ganz unverständlich bleiben. Wem Gott ein fremder ist, nur eben das allmächtige Wesen, für den mag dieses Verhältniß etwas Drückendes haben; dem Christen, der als das Ziel seiner Wallfahrt die vollendete Hingebung an Gott erkennt, kann es nur das Gefühl tiefster Befriedigung gewähren, wenn er auch am Anfange desselben die Abhängigkeit von Gott erblickt. Er findet darin die Berechtigung, seine Eigenthümlichkeit mit allem ihrem Reichthum und mit allen ihren wesentlichen Schranken als eine göttlich geordnete zu betrachten, die Entfaltung derselben als einen ihm gewordenen göttlichen Beruf.

Ueber dieser Voraussetzung eines Natürlichen und Nothwendigen nun erhebt sich die Persönlichkeit, welche ihrem Wesen nach frei ist, d. h. nicht nur sich selbst entwickelnd aus einem ursprünglichen Kerne vom positivem Gehalt, sondern mit bewußter Selbstentscheidung sich eine bestimmte Richtung gebend. Wir haben schon oben auf die Thatsache hingewiesen, daß die natürliche Bestimmtheit unsrer Individualität uns von keinem unmittelbaren Bewußtsein zugerechnet wird; aber für unsre sittliche Beschaffenheit finden wir uns, abgesehen von unserm Verhältnisse zur Erlösung, innerlich genöthigt, den letzten, entscheidenden Grund in uns selbst, also nicht in irgend einem anfänglichen Sein — denn dieses kann schlechterdings nie letzter Grund sein —, sondern in einem ursprünglichen eignen Wollen zu suchen. Von hier aus können wir die Freiheit der persönlichen Kreatur als die

Macht derselben bezeichnen, sich als sittliches Wesen in fortwährendem Processe selbst hervorzubringen.

Allein der Wille, sei er gut oder böse, vermag nicht einsam zu bleiben im innern Leben. Die bestimmte Beschaffenheit des Inhaltes, mit welchem das Ich sein geistiges Bewußtsein erfüllt, ist durch die Grundrichtung, die der Wille sich selbst giebt, wesentlich bedingt. Das Erkennen des Geistes ist mit dem Wollen desselben um so inniger verflochten, von je höherer und realerer Bedeutung die Erkenntnißobjekte sind, und die Verfinsterung des erstern hat in der Verkehrung des letztern ihren tiefsten Grund.

Diese Abhängigkeit gilt, wie sich aus dem Gesagten schon von selbst ergiebt, nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, daß alles Denken, Erkennen eine Thätigkeit des Geistes ist, daß kein Denken möglich ist ohne Denken wollen, ohne einen freien Akt des Abbrechens der Reihen von sinnlichen Eindrücken, des Heraustretens aus der bloßen Zuständlichkeit — eine ganz formale Bedingtheit, die übrigens eine gegenseitige ist; denn das Wollen ist nur dadurch Wollen im Unterschied vom blinden Triebe, daß, was gewollt wird, zugleich vorgestellt wird. Auch dieß erschöpft noch nicht den Begriff jener Abhängigkeit, daß zur denkenden Ergründung höherer Erkenntnißgegenstände Eifer, ernste Anstrengung und Ausdauer erforderlich sind, daß Trägheit, Leichtsinn, Unbeständigkeit, jener die Schwierigkeiten gering achtende Dünkel, Mängel des innern Lebens, die ihren Grund entschieden im Willen haben, vielfach hemmend, irreleitend auf das Denken einwirken. Das eigentliche Wesen dieser Abhängigkeit besteht darin, daß die Gesinnung, die beharrende Richtung des Willens es ist, aus welcher die herrschenden Interessen des denkenden Geistes in Beziehung auf die höchsten, ewigen Gegenstände der Erkenntniß entspringen. Wieviel der Mensch von der Wahrheit Antwort erhält, das richtet sich besonders da-

nach, wie er seine Fragen an die Wahrheit stellt. Wie er seine Fragen stellt, das hängt besonders davon ab, was für Principien sein inneres Leben beherrschen. Die Wahrheit, die sich auf die ewige Bestimmung des Menschen bezieht, ist in einem eigenthümlichern Sinne, als ihr gewöhnlich dieses Prädikat beigelegt wird, eine heilige; sie schmeichelt nicht der Trägheit und dem Stolze des Menschen, und nährt nicht seine Selbstsucht; sie schlägt die Prätensionen und Vorbehalte der Eigenliebe nieder, und fordert ernste Hingebung, Selbstverleugnung, Demuth; nur einem lautern Verlangen giebt sie sich zu erkennen. Es ist ein eben so wahres, wie bekanntes Wort Pascals: Menschliche Dinge müsse man kennen, um sie zu lieben; die göttlichen Dinge müsse man lieben, um sie zu kennen. Ob der Mensch zur wahren Erkenntniß des lebendigen Gottes gelangt, oder in Verblendung über sein Wesen befangen ist, das hängt in letzter Instanz davon ab, ob sein Wille Ihm, dem geahnten Gott, sich aufrichtig, demüthig öffnet, oder sich gegen ihn verschließt, Matth. 5, 8. Wenn das Herz von ihm abgewandt, dem Nichtigen und Eiteln dahingegeben ist, so ist es, bei der auch in der Zerrüttung nie sich verleugnenden Einheit des Menschen, ganz in der Ordnung, daß dann das Auge des Geistes vom täuschenden Scheine geblendet wird. Welch' ein Volk es ist, solch' einen Gott hat es auch. Und der gänzliche Mangel einer entschiedenen Ueberzeugung von den sittlichen und religiösen Dingen hat seinen tiefsten Quell fast immer in der Erschlaffung des Willens. — Ueber diese Abhängigkeit unsers Denkens von dem innersten Grunde unserer Gesinnung vermag keine Dialektik, keine vermeintlich objektive Methodik des Denkens zu erheben; sie bringt nothwendig selbst mit zum Vorschein, was in der Tiefe des Herzens verborgen liegt, und wie sie ein Gefäß zu Ehren ist, wo der Glaube sich ihrer mit besonnenem Maßhalten bedient, so ist sie ein Gefäß zu Unehren, wo der frivole Sinn sie braucht.

Aber auch auf seine eigne Basis, auf jene ursprüngliche Bestimmtheit des Subjektes, die wir die natürliche Individualität genannt haben, übt der persönliche Wille von dem Augenblicke an, wo er aktuell hervortritt, einen bestimmenden Einfluß. Zwar vermag er sie, wie wir schon oben bemerkten, keineswegs nach Belieben umzuwandeln oder wie durch einen Machtspruch zu vernichten; naturam expellas furca, tamen usque redibit. Der eigentliche Kern der Eigenthümlichkeit liegt in unzugänglicher Tiefe verborgen, für die herrschende Macht des Willens unerreichbar; er überdauert selbst die größte religiös-sittliche Veränderung des Menschen, die Wiedergeburt; der neue Inhalt des höhern Lebens bildet sich aus denselben Stoffen die Formen seiner Selbstdarstellung, und anders kann er nicht; wodurch denn oft für oberflächliche oder abgeneigte Betrachtung der Schein entsteht, als sei überhaupt der Mensch ganz derselbe geblieben, und die Umwandlung, die er erfahren zu haben behauptet, nur Selbsttäuschung. Das aber ist allerdings in die Entscheidung des Willens gelegt, ob er im Einzelnen die dort angelegten Entwickelungen stören, verwirren, von ihrem naturgemäßen Pfade ablenken, oder bestätigen und fördern will. Denn so wenig wie die natürliche Individualität von der erwachenden Persönlichkeit als ein schlechthin Bestimmbares, nur Passives übernommen wird, eben so wenig tritt sie ihr entgegen als ein schon Fertiges, Abgeschlossenes, sondern als ein reiches System von bildungsfähigen und bildungsbedürftigen Keimen. Aus der Fülle dieser sich emporbrängenden Lebenskeime werden die einen durch Schuld der Lebensrichtungen, die vom Willen ausgehen, vernachlässigt, vielleicht geflissentlich gehemmt, die andern erfahren die entschiedenste Vorliebe und Begünstigung. In dem Resultat der Entwickelung ist das, was der eignen That des Subjektes und was der ursprünglichen Bestimmtheit seiner Individualität angehört, innig und unzertrennlich mit einander verflochten. Deßhalb kön-

nen wir es uns wohl gefallen lassen, wenn der gegenwärtige Sprachgebrauch unter dem Begriffe der Persönlichkeit häufig zugleich die von dem persönlichen Willen mitbestimmte Individualität befaßt.

Bleibt nun die Betrachtung auf diesem Punkt stehen, so muß sie damit abschließen, in den Besitz und Gebrauch dieser formalen Freiheit, dieser Macht, sich als geistig persönliches Wesen selbst Bestimmungen zu geben und diese Bestimmungen etwa auch äußerlich zu realisiren, schon das höchste Gut, die wahre Gottähnlichkeit des Menschen zu setzen. Für den Menschen als persönliches Wesen ist schlechterdings kein Inhalt gegeben, der als an und für sich gut und nothwendig sich seinem Bewußtsein ankündigte, und zu dessen fortgesetzter Realisirung durch seinen Willen er sich innerlich aufgefordert fände; er hat, was für ihn gelten soll, erst selbst zu bestimmen durch die Autonomie seines Willens. Nicht darum entscheidet er sich irgend etwas zu wählen, weil es gut ist, sondern erst dadurch wird es für ihn gut, daß er es wählt. Er setzt sich bestimmte Zwecke, um sein unendliches Vermögen in einzelner That auszuüben; aber diese haben nur dadurch Bedeutung, daß er sie setzt. Seine Selbstbestimmung ist eben dadurch frei, daß sie in keiner wesentlichen Beziehung steht zu irgend einer unabhängig von ihr vorhandenen Objektivität, schlechthin grundlos, ein absolutes Anfangen des Willens von sich selbst, welches nur daraus begriffen werden kann, daß das wollende Subjekt eben seine schöpferische Macht offenbaren und ihrer gewiß werden will. Denn eben darin findet es seinen höchsten Selbstgenuß; des Menschen Wille ist sein Himmelreich. Die formale Freiheit des Menschen ist hier nicht an eine objektive Bestimmung gewiesen,

die eben nur durch diese Freiheit in seiner Lebenssphäre zu realisiren ist, und in deren Erfüllung er erst zum wahrhaft harmonischen Dasein und damit zugleich zur vollkommnen Befriedigung gelangt; diese Freiheit hat ihre Dignität nicht als Mittel zu einem höhern Zweck, sondern sie ist sich schlechthin selbst Zweck; in ihr selbst, in ihrem bloßen Dasein, in der bloßen Aeußerung ihrer bestimmenden Kraft ist schon die höchste Würde und die innigste Befriedigung gegeben.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die bestimmte Meinung des Bischofs King in der schon früher angeführten interessanten Schrift de origine mali ist*). Die vornehmsten der oben aufgestellten Sätze finden sich darin fast wörtlich eben so; namentlich ist das ein oft wiederholter Grundgedanke dieser Darstellung: non eliguntur res, quia placent, sed placent, quia electae sunt; auch das angedeutete eudämonistische Princip der ganzen Ansicht liegt dort deutlich vor. Allein hiermit scheint die Objektivität des sittlichen Gesetzes in den Abgrund einer verstandlosen Willkür zu versinken; denn diese formale Freiheit scheint ihre Macht eben so wohl in der Wahl des Bösen, wie in der Wahl des Guten zu offenbaren, und die Befriedigung des Subjektes scheint demnach in beiden Selbstentscheidungen dieselbe sein zu müssen. Die eigenthümliche Art, wie King diesen Folgerungen vorzubeugen sucht, ist als Vorläufer der Kantschen Begründung des Moralgesetzes bemerkenswerth. Die Noth-

*) Auch Bockshammers Freiheitslehre nimmt an einzelnen Punkten diese Wendung, ohne sie doch festzuhalten und durchzuführen. Die Freiheit, mit welcher die Möglichkeit des Bösen gesetzt ist, soll das höchste Gut des Menschen, die (ganz formal verstandene) selbstständige Entwickelung sittlicher Naturen soll das höchste Ziel sein, welchem die Schöpfung nachstrebt, a. a. O. S. 111. 137. 139. Damit hängt denn das seltsame Urtheil zusammen, daß, wenn die Möglichkeit des relativ Schlechten (des sittlich Bösen) vermieden werden sollte, etwas absolut Schlechtes, eine aller Sittlichkeit entbehrende Maschine aus dem Menschen hätte werden müssen, S. 139.

wendigkeit und der wesentliche Inhalt eines solchen Gesetzes nämlich und damit zugleich die Entgegensetzung eines Bösen gegen das Gute wird hauptsächlich daraus abgeleitet, daß die Freiheit des Willens sich am mächtigsten erweist und dem Menschen den höchsten Selbstgenuß gewährt, wenn sie, allen andern Trieben entgegengehend, sich als die allein und schlechthin bestimmende Macht offenbart. Darum mußten Gesetze gegeben werden, die einen Gegensatz gegen die Triebe der Natur begründen*). Zu den zahlreichen Inkonsequenzen und Widersprüchen dieser Schrift, von denen ihr schon Leibnitz einen Theil nachgewiesen hat**), gehört es, daß, da der sittliche und religiöse Sinn des Verfassers ihn nöthigt, das sittliche Gesetz unter die Garantie der göttlichen Urhebung zu stellen, die absolute Freiheit Gottes in seinem gesetzgebenden Thun nun doch durch die aufgezeigten Gründe bestimmt wird, während sie sonst als eine solche erscheint, welche auch in diesem Thun, wenigstens in electione prima, ganz grundlos sich selbst bestimmt. Diese Inkonsequenz war freilich nicht zu vermeiden, wenn King es unternehmen wollte, seinen Begriff von der Freiheit des menschlichen Willens mit irgend einem religiösen Interesse in Einklang zu bringen. Halten wir uns nun an den Freiheitsbegriff, so liefert dieser Schriftsteller einen treffenden Beleg zu Baurs Behauptung, daß man, von diesem indifferentistischen Begriff der Freiheit ausgehend, den absoluten Maßstab des Guten nur in das Subjekt setzen könne***).

*) De origine mali, cap. V., sect. 1.

**) In der Kritik derselben, welche einen der Anhänge zur Theodicee bildet.

***) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Ausg. S. 128. Darin aber irrt Baur, wenn er meint, jede Ansicht, welche in der freien Selbstbestimmung des Menschen den letzten Grund seiner Entschiedenheit für das Gute und Böse findet, müsse auf diesen indifferentistischen Begriff von ihr und damit weiter auf einen bloß sub-

Ueberhaupt aber ist auf diesem Standpunkte die Freiheit des Geschöpfes nicht mehr und nicht weniger als ein Princip der Willkür, eine Macht, von allem Zusammenhange abzubrechen, und gegen alle Ordnung und Wahrheit sich gleichgültig zu verhalten. Denn ein solcher Zusammenhang, eine solche Ordnung und Wahrheit ist überall schon vorhanden vor dem ersten Thun der geschaffenen Persönlichkeit — nicht bloß unterhalb ihrer in der unerschütterlichen Gesetzmäßigkeit des Naturlebens, näher noch in der von einer verborgenen, doch sichern Ordnung geleiteten Entwickelung der bestimmten Individualität, welche die Basis dieser Persönlichkeit ist, sondern auch, und das ist hier das Wichtigste, über ihr, in Gott selbst, ihrem Urheber, als der ewige Einklang aller Elemente seines Wesens.

Und dieses Vermögen des Menschen, sein wesentliches Verhältniß zu Gott praktisch zu ignoren, aus nichts und in Beziehung auf nichts zu handeln*), in die Harmonie der Welt jeden Augenblick mit launischer, vernunftloser Willkür einzubrechen, dieses Vorrecht, chimärisch zu sein, wie es schon Leibnitz mit Recht genannt hat, sollen wir als unsre höchste Würde erkennen, als das Ebenbild Gottes im Menschen? Ist es denn etwas Größeres, sich in seiner Subjektivität schlechthin zu isoliren, als mit ihr in einer von der höchsten Vernunft geordneten Gemeinschaft zu stehen? Doch das können wir uns allenfalls noch vorstellen, wie man der Welt und Natur gegenüber in diesem rein formellen Vermögen, an dem alle von

jektiven Maßstab des Guten führen. Was er zur Rechtfertigung dieser Behauptung auf A. Günthers scharfsinnige Gegenbemerkungen erwidert (a. a. O. S. 177—180.), ist gar nicht treffend.

*) Schon mehrere Scholastiker setzten das Wesen der Freiheit in die vollkommne Grundlosigkeit des Handelns, z. B. Albertus M. sentent. lib. II. dist. 24. a. 7. Duns Scotus sentent. lib. II. dist. 25. qu. 1. Später wurde dieser Freiheitsbegriff besonders von Molina und dessen Anhang im Streit mit den Jansenisten vertheidigt.

jener ausgehenden Bestimmungen sich brechen, in dieser Eigenschaft des Willens, für alle Mächte der Natur unzugänglich zu sein in seinen Entscheidungen, sie alle in Beziehung auf sein Thun zu nichts herabzusetzen, etwas Erhabenes finden mag. Aber wie in der Macht, unbekümmert um Gott, ohne alle Beziehung auf die in seinem Wesen liegenden ewigen Ordnungen zu handeln, eine besondere Herrlichkeit, ja, sogar die Signatur unsrer Verwandtschaft mit Gott liegen soll, läßt sich doch wahrlich nicht einsehen. Wäre diese Grundlosigkeit des Handelns der wahre Begriff der formalen Freiheit, so müßten wir eingestehen, daß mit dieser Freiheit selbst schon unmittelbar ein Princip des Bösen im Menschen gesetzt wäre; denn das Böse ist eben ein solches Thun, welches des wahren Grundes ermangelt, ein willkürliches Thun.

Aber hier eben ist es, wo das πρῶτον ψεῦδος dieser ganzen Ansicht von der Freiheit sich uns enthüllt. Ist die endliche Persönlichkeit nicht von sich, sondern von Gott, ist sie eine geschaffene, so ist die Freiheit ihres Willens nothwendig zusammen mit einem Bewußtsein von dem Willen der schöpferischen Persönlichkeit, so daß sie nur in Beziehung auf dieses Bewußtsein, wenn auch keineswegs nur in Einstimmung mit ihm, sich bestimmen kann. Dieß ist das Gewissen, oder eigentlich, da der strengere Begriff des Gewissens nur auf eine urtheilende, richtende Funktion geht, die Grundlage desselben, das sittliche Bewußtsein. Bis dieses Bewußtsein erwacht ist, kann der persönliche Wille schlechterdings nicht in Wirksamkeit treten. Der Augenblick jenes Erwachens ist zugleich der Augenblick, wo der persönliche Wille, dessen Existenz von irgend einem Grade der Freiheit unzertrennlich ist, wirklich wird. Nur folgt daraus keineswegs, daß jeder einzelne Akt des Willens nur insofern in der Freiheit wurzele und zurechnungsfähig sei, als er von jenem Bewußtsein begleitet

werde. Es ist genug, wenn dasselbe einmal in das Leben des Einzelnen eingetreten ist; dieß ist für die ganze Zukunft, insofern nicht etwa der Zusammenhang der Entwickelung durch Geistes- oder Gemüthskrankheit im eigentlichen Sinne zerrissen wird, Fundament der Verantwortlichkeit für all' sein Thun und die daraus entspringenden Zustände. Daß dann bei irgend einem Handeln von sittlicher Beziehung — nicht bloß im Bösen, sondern auch im Guten — das Bewußtsein einer sittlichen Norm gleichsam nicht dazu kommt, sich geltend zu machen, das kann ein solches Handeln der Zurechnung, die allerdings überall auf dem formalen Freiheitsbegriff beruht, nicht entziehen; immer ist es eine frühere Selstentscheidung, durch welche diese gegenwärtige Gewalt des Guten oder des Bösen im Subjekt bedingt ist. —

Indem wir oben den Begriff der geschaffenen Persönlichkeit zunächst ganz formal faßten, fanden wir darin nur die Momente des Selbstbewußtseins und des freien Willens. Diese abstrakte Auffassung ergänzt sich uns nun durch die Erkenntniß, wie die Freiheit des Willens wesentlich haftet an dem Bewußtsein eines Gesetzes, welches seinen göttlichen Ursprung schon durch die Unbedingtheit seiner Forderung bezeugt. Aber der konkrete Begriff der geschaffenen Persönlichkeit ist auch damit noch nicht vollständig gegeben; ja, dieses hinzugekommene Moment — das Gewissen im weitern Sinne — wird erst verständlich in seiner Zusammengehörigkeit mit einem noch ursprünglichern Momente der geschaffenen Persönlichkeit, mit dem Gottesbewußtsein, dessen Ausfluß das Gewissen ist*). Grade so wie dieses auf die Macht der Selbstbestimmung, bezieht sich jenes auf das Selbstbewußtsein des Menschen. Hinter seinem

*) Wenn der Apostel Paulus Röm. 7. vom ἔσω ἄνθρωπος in Beziehung auf den unerlöseten Zustand des Menschen sagt, er habe Wohlgefallen an Gottes Gesetz, so versteht er darunter nicht etwa bloß die formalen Momente der Persönlichkeit, abstrakt gedacht, sondern insofern ihnen jene substantiellen Mächte einwohnen.

Willen steht verhüllt und doch offenbar ein andrer, welcher ihn zwar nicht zum Gehorsam, aber doch zur Anerkennung seiner Autorität nöthigt. In den innersten Grund seines Selbstbewußtseins hineinschauend, findet er nicht die leere, bodenlose Tiefe, sondern den ihn tragenden und umfassenden Gott, der nicht fern ist von einem Jeglichen unter uns, in dem wir leben, weben und sind, von dessen Geschlecht wir sind, Apgesch. 17, 27. 28. Darum ist die wirkliche Erkenntniß der menschlichen Persönlichkeit und ihrer unendlichen Bedeutung, ihres Verhältnisses zur Gattung, ihrer unüberwindlichen Macht der Natur gegenüber, nur vom religiösen Standpunkt, nur von der Erkenntniß des persönlichen Gottes aus möglich.

Dieß zeigt sich besonders in dem Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit des Menschen. So lange die Persönlichkeit als eine im Tode untergehende vorgestellt wird, so lange wird sie überhaupt nicht erkannt, sondern mit dem natürlichen Leben vermischt. Aber seiner eignen Persönlichkeit zugleich mit der Unvergänglichkeit derselben wird sich der Mensch erst dann gewiß, wenn er sich seines Verhältnisses zu einem persönlichen Gott, wäre dieß auch noch nicht die lebendige Gemeinschaft mit Gott in Christo, bewußt geworden. Im Bewußtsein dieses Verhältnisses findet er ein Sein in sich, welches, über alles Naturleben schlechthin und auf unendliche Weise erhaben, dem Tode trotzt; und Alles, was neuere Philosophen über die Würde des Menschen und über seinen Anspruch, Selbstzweck zu sein, behauptet haben, wird erst wahrhaft verständlich, wenn es zurückgeführt wird auf das eigenthümliche Verhältniß des Menschen zu Gott, auf die wesentliche Verbindung mit ihm, welche in der Persönlichkeit liegt, Apgesch. 17, 28.*), und

*) Auf diese wesentliche Verbindung und das davon zeugende unmittelbare Gottesbewußtsein, nicht auf die allgemeine Allgegenwart Gottes beziehen sich unstreitig die Aussprüche, daß Gott nicht fern ist von

deren Bewußtsein die persönlichen Wesen zwar sich durch die Schleier des irdischen Treibens eine Zeitlang zu verhüllen, aber niemals gänzlich in sich auszutilgen vermögen, Jak. 2, 19. — Wenn nun in diesem Bewußtsein des lebendigen und persönlichen Gottes die endliche Persönlichkeit ihrer Unvergänglichkeit inne wird, so ist es dagegen ganz natürlich, daß sie in einer Spinozistischen Substanz oder in einem absoluten Weltgeiste nicht ihr Bestehen, sondern ihren Untergang zu finden vermeint, nicht ihr Leben, sondern ihren Tod. Sie meint ihn zu finden; denn in Wahrheit hängt es nicht von ihr ab, ob sie erhalten werden soll oder nicht; nicht wollend und nicht wissend, bleibt sie doch Gott verhaftet und von ihm aufbewahrt. Darum vermag sie auch niemals zur Einheit mit sich selbst und mithin zum Frieden zu gelangen, als in der bewußten und gewollten Gemeinschaft mit Gott.

Mit diesen Bestimmungen nun zieht sich die grenzenlose Wahl, welche der Freiheit der persönlichen Kreatur in abstracto betrachtet vorlag, in eine große Alternation zusammen, in die Wahl zwischen Gehorsam oder Widerstreben gegen die Forderung des Gewissens, in die Selbstentscheidung für oder wider Gott. Daß diese Alternative überhaupt für den Menschen vorhanden ist, das ist nicht seine That; die bestimmte Art wie sie für ihn vorhanden ist, der konkrete Inhalt der sittlichen Forderung eben so wenig; aber wie er sich in dieser Alternative entscheidet, das liegt in seiner Freiheit, und eben darum haben auch alle weiter daraus folgenden Bestimmungen die Freiheit zum Princip. In seinen Willen kann die von dem sittlichen Bewußtsein ihm vorgehaltene Wahrheit schlechterdings nicht dadurch hineinkommen, daß sie wie von außen in ihn

einem Jeglichen unter uns, daß wir in ihm leben, weben und sind; wie besonders aus der Gleichstellung mit der Aussage, daß wir seines Geschlechtes sind, erhellt.

hineingesetzt wird, sondern nur dadurch, daß er sie selbst hineinsetzt.

Wer behaupten wollte, auch dadurch werde doch das Gute immer wieder vom Subjekt und dessen Willen abhängig gemacht, der wäre daran zu erinnern, daß hier eben auch nur vom Subjektivwerden des Guten die Rede ist. Das sittlich Gute ist seinem Wesen nach ewig real in dem Gott, der die Liebe ist; aber im geschaffenen Subjekt kann es nicht real werden ohne dessen Willen. Gott bleibt das einige Princip des objektiv Guten; aber seine subjektive Realisirung hat allerdings an der Freiheit des Geschöpfes ein zweites Princip. Wer auch dieß nicht dulden will, wem überhaupt jedes Zusammenwirken der Kreatur mit Gott eine unerträgliche Vorstellung ist, der mag sich wohl prüfen, was ihn noch scheidet vom Pantheismus, und ob ihm in Betreff des Bösen etwas Anders übrig bleibt, als es gradezu zu leugnen.

Uebrigens ist auch in der subjektiven Realisirung des Guten die Freiheit der Kreatur eben nur das zweite, Gott immer das erste Princip. Er würde es auch dann sein, wenn diese Realisirung in der Form der normalen Entwickelung erfolgte, wenn mithin der Gegensatz von Sünde und Gnade niemals eingetreten wäre. Die Bewegung des Menschen zu dem objektiv Guten ist nicht die ursprüngliche, schlechthin erste, sondern immer geht ihr eine Bewegung Gottes zu dem Menschen, um ihn zur Entscheidung für das Gute zu locken, voran, schon dadurch, daß Gott durch das ursprüngliche Bewußtsein seines heiligen Willens innerlich auf ihn wirkte.

Denken wir uns die von Gott geschaffenen Wesenreihen ohne den Gipfelpunkt der persönlichen Geschöpfe,

so haben wir in unsrer Vorstellung eine Welt, welcher Auge und Herz zugleich ausgerissen sind. Eine solche Welt wäre schon an sich die unvollkommenste Offenbarung Gottes, da die einzige Wesenklasse, welche unmittelbar Ebenbild Gottes ist, fehlte. Ja, genauer erwogen, könnte sie dann gar nicht mehr eine Offenbarung Gottes heißen. Denn sind es allerdings auch göttliche Eigenschaften und göttliche Gedanken, die schon in diesen Sphären der Schöpfung unterhalb der persönlichen Wesen sich offenbaren: so sind ohne letztere diese Offenbarungen doch für Niemand, gänzlich zweck- und bedeutungslos; denn Gott selbst ist sich von Ewigkeit in sich selbst offenbar, er wird es nicht erst durch die Welt; sonst aber wäre kein Wesen vorhanden, um seine Offenbarung zu vernehmen. Eine Offenbarung aber, die nicht vernommen werden kann, ist keine Offenbarung. Dazu bildet die große Summe der köstlichen Gedanken Gottes, die in der Welt sich kund geben, Ps. 139, 17. ein einiges Ganze; in der Natur sind die göttlichen Gedanken durchaus nicht erkennbar, wenn sie nicht in ihrer immanenten Beziehung zum Geiste erfaßt wird. Darum wäre eine Welt ohne persönliche Wesen nicht bloß eine viel minder vollkommne, sondern grabezu eine sich selbst widersprechende.

Die Untersuchungen dieses Kapitels haben uns ferner überzeugt, daß, wie die urbildliche Persönlichkeit nicht ohne die absolute Freiheit gedacht werden kann, so auch in der ebenbildlichen Persönlichkeit die Freiheit, und zwar von Anfang als formale, integrirendes Moment ist. Wir wollen das bekannte Leibnitzische Beispiel einer mit Bewußtsein begabten Magnetnadel hier nicht zu unserm Nutzen verwenden; aber versuchen wir es, in Gedanken auf potenzirtes thierisches Leben Selbstbewußtsein ohne geistige Selbstbestimmung zu pflanzen, so erhalten wir nicht bloß eine monströse Vorstellung, sondern, ganz abgesehen davon, daß das Erwachen der Selbstheit schon unmittelbar

zugleich ein inneres Thun ist, überhaupt kein wirkliches Selbstbewußtsein. Der Mensch vermöchte sich nicht wirklich von Allem was nicht er selbst ist, zu unterscheiden, sein Bewußtsein bliebe immer ein fließendes, wenn er nicht die Macht hätte, sich wollend aus sich selbst zu bestimmen. Das Bewußtsein dieser Macht ist ihm die Bürgschaft seiner Ichheit. Auch in der tiefsten Verkehrung des Willens ist diese Macht der Selbstbestimmung nicht ganz verschwunden, sind darum immer noch Züge des göttlichen Ebenbildes in seiner potentialen Bedeutung vorhanden.

Dieses selbstständige Princip kann aber, wie wir weiter sahen, in der Kreatur nicht sein, ohne schon ursprünglich von dem Bewußtsein einer absoluten Norm, wie sie im Willen des Schöpfers liegt, begleitet zu sein. Hiermit nun wurde die formale Freiheit, das Vermögen des Willens, sich selbst einen Inhalt zu setzen, näher bestimmt als die Macht, sich für eine der beiden Grundrichtungen zu entscheiden. Durch diese Macht aber ist die Möglichkeit, daß jenes Gesetz erfüllt werde, wesentlich bedingt. Es kann nicht, wie das Naturgesetz, sich unmittelbar realisiren mit Ausschluß der Möglichkeit eines ihm widersprechenden Thuns; denn dann wäre es eben selbst nur Naturgesetz, und das von ihm normirte Wirken nur potenzirtes Naturleben. Darum muß das Gesetz, an welches auf allen bisherigen Entwickelungsstufen die wirkenden Kräfte mit unabänderlicher Nothwendigkeit gebunden waren, hier in der Sphäre des wollenden Geistes gleichsam zurücktreten, und dem selbstständigen Prinzip Raum lassen, damit es sich selbst, also zwar aus sich, aber nach ihm, dem Gesetze, bestimmen könne.

In diesem Können liegt denn allerdings unmittelbar zugleich die Möglichkeit eines Andern; und eben diese Möglichkeit eines Andern ist es, wodurch das: du sollst! offenbar von dem: du mußt!, die ethische Nothwendigkeit, wie sie dem Willensgesetz einwohnt, von der physischen sich unter-

scheidet. Die ethische Nothwendigkeit soll der physischen gleich werden an Zuverläßigkeit in der Zusammenstimmung mit der Wirklichkeit, wie sie unendlich über sie erhaben ist in ihrem Inhalt; aber sie kann es nicht werden durch eine ihr immanente, etwa nur allmälig sich entfaltende Macht, das von ihr geforderte Handeln, den ihr entsprechenden Zustand auch selbst hervorzubringen — eine solche Kausalität besitzt sie ein- für allemal nicht —, sondern nur durch die freie That des menschlichen Willens und, in Bezug auf das gefallene Geschlecht, der göttlichen Gnade; nur dadurch kann die jener Nothwendigkeit anfänglich gegenüberstehende Möglichkeit eines Andern aufgehoben werden. Ist dieß vollständig geschehen, so ist auch die Funktion des Willensgesetzes schlechthin beendigt, da eben das erzeugende Princip dieses vollkommnen Gehorsams keineswegs in ihm liegt; die ethische Nothwendigkeit, die nur im Unterschiede von der empirischen Wirklichkeit, als deren Vorbild, etwas ist, hat als solche dann alle Bedeutung verloren. An dem Bewußtsein des sittlichen Gesetzes haben wir darum einerseits ein Zeugniß unsers sittlichen Nichtvollkommenseins, andrerseits ein Zeugniß unsrer Freiheit, vermöge deren der Gehorsam gegen das Gesetz nicht mit Naturnothwendigkeit aus ihm selbst entspringen, sondern nur von unserer eignen Entscheidung ausgehen kann*). Wäre es anders, wäre das dem Gesetz entsprechende Thun mit ihm selbst zugleich nothwendig gegeben, so würden wir von diesem Gesetz eben so wenig ein ursprüngliches Bewußtsein haben, als wir z. B. ein solches besitzen von den Gesetzen unsrer physischen Entwickelung; grade darum, weil

*) Darum sagt schon Basilius in seiner ὁμιλία, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός, ganz richtig: ὁ μεμφόμενος τὸν ποιητὴν ὡς μὴ φυσικῶς κατασκευάσαντα ἡμᾶς ἀναμαρτήτους, οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἄλογον φύσιν τῆς λογικῆς προτιμᾷ καὶ τὴν ἀκίνητον καὶ ἀνόρμητον τῆς προαιρετικῆς καὶ ἐμπράκτου (Opp. ed. Garnier, t. II. p. 79.).

diese Nothwendigkeit unauflöslich Eins ist mit der thatsächlichen Wirklichkeit, weil wir ganz von diesen Gesetzen gehalten und getragen sind, können sie uns nicht objektiv werden im unmittelbaren Bewußtsein, sondern nur durch Reflexion. Das sittliche Gesetz muß eben darum sich im Bewußtsein geltend machen, weil es die ihm angemessene Richtung des Willens nicht selbst hervorbringen, weil der persönliche Wille nur existiren kann als die Macht, sich aus sich selbst zu bestimmen. —

Erwägen wir nun noch, was uns eine frühere Betrachtung gelehrt hat, daß der Kern des Gesetzes die Liebe ist, so enthüllt sich uns der innerste Grund für das Vorhandensein eines freien Willens in der Kreatur. Die heilige Liebe setzt das höchste Selbstsein voraus, eben darum, weil sie die höchste Einigung durch Selbstentäußerung und Leben im Andern ist. Wie überall die Fähigkeit der Wesen, sich selbst mitzutheilen und auszubreiten in gleichem Maße mit ihrer Koncentration, in sich selbst wächst, so kann Niemand in Liebe sich selbst hingeben, der sich selbst nicht wirklich besitzt. Ein dunkler, instinktartiger Zug, eine unmittelbare innere Abhängigkeit von einem andern Wesen ist nichts weniger als die vollkommenste Form der Liebe, sondern da ist sie, wo mit geistiger Selbstständigkeit, mit der Macht für sich zu sein die reinste und vollständigste Hingebung zusammen ist. Solche Macht kommt nur der Persönlichkeit zu; darum sind, wie wir schon früher erkannten, nur persönliche Wesen der Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes fähig. Nur das persönliche Individuum, welches sich rein und scharf geschieden hat von dem Ganzen und allen andern Gliedern desselben durch die innigste Koncentration um einen selbstständigen Mittelpunkt seines Wesens, vermag wahrhaft eins zu werden mit dem Ganzen und den einzelnen Gliedern desselben durch die Liebe.

Was hier zunächst gesagt ist von dem Verhältnisse des Menschen zu Menschen, das gilt nicht minder, ja, vorzugs-

weise von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott. Das schlechthin Höchste, wozu der Mensch bestimmt ist, ist das Schauen Gottes und die vollkommne Liebe zu ihm. Um uns zu dieser Liebe zu befähigen, mußte uns Gott schon ursprünglich den möglichst hohen Grad von Selbstsein mittheilen. Dieses Selbstsein ist die Freiheit. Und zwar eine Freiheit, die nicht bloß im Verhältniß zur Welt, sondern auch im Verhältniß zu Gott Realität hat. Sollten geschaffene Wesen einer lebendigen Gemeinschaft mit Gott in Liebe fähig sein, waren sie eben darum zur Persönlichkeit erhoben: so konnten sie als solche nicht in unmittelbarer, naturnothwendiger Abhängigkeit von Gott gehalten werden, sondern sie mußten es ursprünglich ganz in ihrer Gewalt haben, sich in Liebe ihm zuzuwenden, was nicht denkbar ist ohne die gleiche Fähigkeit, sich gegen ihn zu verschließen und das eigne Ich zu vergöttern.

So hat die geschaffene Persönlichkeit den scheinbaren Widerspruch in sich, daß sie einerseits das ist, wodurch der Mensch des Ebenbildes Gottes und des göttlichen Geschlechtes theilhaftig ist, wodurch er in der engsten Beziehung zu ihm steht, in ihm lebet, webet und ist — und andrerseits doch das, wodurch er streng geschieden ist von Gott, in sich seiend, selbstständig, einen eignen Mittelpunkt und Anfang des Daseins und Wirkens in sich tragend, darum auch des Widerstrebens, ja, der Empörung gegen Gott fähig, während die Natur in einer unmittelbaren Abhängigkeit festgehalten wird. Die Auflösung dieses Widerspruches liegt in der Bestimmung des Menschen zur Liebe Gottes, die eben so sehr die ursprüngliche Wesensverwandtschaft, als die reine Sonderung voraussetzt.

Drittes Kapitel.

Die Willensfreiheit des Menschen als Möglichkeitsgrund der Sünde.

Was am Schlusse des vorigen Kapitels als Resultat der bisherigen Untersuchungen in andeutender Weise ausgesprochen worden ist, das hat uns dieses Kapitel näher zu entfalten.

Wenn die Frage nach dem Ursprunge des Bösen im Allgemeinen oder in Beziehung auf ein einzelnes Individuum, auf eine einzelne That entsteht, so pflegen nicht Wenige sich ganz kurz auf die Freiheit des menschlichen Willens, vermöge deren er sich jede beliebige Bestimmung, also auch die zum Bösen, geben könne, zu berufen, in der Meinung, die Frage damit vollkommen erledigt und jede weitere Nachforschung ein für allemal abgeschnitten zu haben. Der freie Wille wird hier als eine schlechthin unbekannte Größe gebraucht, welche die Kausalität von Allem, was im menschlichen Thun Unerklärliches vorkommt, ausschließlich und ohne weitere Vermittelung auf sich nehmen muß.

Daß dieses Verfahren, wenn es sich um die Erklärung einer einzelnen Sünde im Gange der sittlichen Entwickelung des Menschen handelt, in der Regel gradezu falsch ist, wird im folgenden Kapitel erhellen. Aber auch in ihrer An-

wendung auf das ursprüngliche Entstehen des Bösen in der Sphäre der geschaffenen Persönlichkeit, namentlich der menschlichen, bleibt die Ableitung eine wesentlich unvollständige. Außer der Freiheit, zum Theil vor, zum Theil nach ihr, kommen hier noch manche andere Verhältnisse in Erwägung.

Die allgemeinste Bedingung der Möglichkeit eines Bösen beruht darin, daß es außer dem ursprünglichen und von sich seienden Wesen auch eine abgeleitete, von ihm seiende Wesenheit giebt, eine zweite Realität, welche durch die schöpferische That und Macht der ersten besteht. Systeme, welche ihren Monismus nur auf den Trümmern des wahren Schöpfungsbegriffes behaupten können, welche der Vorstellung von einer Kontinuität und Identität alles Seins den realen Unterschied von Gott und Welt zum Opfer bringen, können nicht anders, als das Böse in der einen oder andern Weise leugnen.

Weiter ist die Möglichkeit des Bösen dadurch bedingt, daß der persönlichen Kreatur das Schauen Gottes, das ihr für die Vollendung verheißen ist, nicht von Anfang verliehen wurde, ja, daß auch das ursprüngliche Bewußtsein Gottes nicht in dem Sinne unmittelbar und jeden Zweifel an seiner Wahrheit schlechterdings ausschließend ist, wie das Bewußtsein des eignen Selbst. Jenes steht hinter diesem und ist der latente Grund desselben; darum vermag die Willkür sich ihm zu entziehen, und bei dem formalen Selbstbewußtsein für sich stehen zu bleiben*). Wäre es anders, so würde eine Abwendung der Kreatur von Gott entweder unmöglich, oder doch für die persönliche Existenz derselben eben so zerstörend sein, wie die Zerreißung ihres formalen Selbstbewußtseins. Aber es ist auch klar, daß ein solches Ver-

*) Auf diesen Zusammenhang, vermöge dessen aus der beata Dei contemplatio als einem ursprünglichen und natürlichen Besitzthum des persönlichen Geschöpfes nothwendig die ἀναμαρτησία desselben folgen würde, macht auch Petavius aufmerksam, Dogm. theol. tom. I. de Deo Deique proprietatibus, lib. VII. cap. VIII. §. 6.

hältniß, bestände es von Anfang, die Selbstheit und Selbstständigkeit des Geschöpfes gar nicht zur Wirklichkeit kommen lassen würde. Der zarte Keim der Pflanze verträgt nicht gleich von Anfang die an sich segnende Macht der Sonnenstrahlen, sondern erst nachdem er sich eine Zeitlang in den dunkeln Schatten der Tiefe entfaltet hat. Das persönliche Geschöpf muß erst durch Selbstentwickelung in der Gemeinschaft mit dem geglaubten Gott in sich erstarken, um des Schauens Gottes fähig zu werden. Und ist nicht diese Ahnung die allgemeinste Grundlage jener durch das Alterthum weitverbreiteten Vorstellung, daß, wer Gott schaue, sterben müsse? Ihre nähere Bestimmtheit erhält dann diese Vorstellung durch das Bewußtsein der Sünde.

Wie das letztere Verhältniß uns unmittelbar auf die Freiheit führt, so folgen andre Momente auf dieselbe. Sie wirken unter Voraussetzung der von der Willensfreiheit einmal gestörten Ordnung als beständige Sollicitationen zur Sünde, und bestimmen besonders die eigenthümlichen Formen und Modifikationen, unter denen das Böse in der Sphäre des menschlichen Lebens sich verwirklicht. Von dem, was sich hier auf die Entstehung der Sünde im einzelnen Individuum bezieht, von seinem Verhältniß zur Gattung, von der Macht der Erziehung oder Verziehung, von dem Einflusse der übrigen Umgebungen, kann noch nicht die Rede sein; denn gegenwärtig haben wir es nur mit der Entwickelungsart der Sünde in der menschlichen Natur überhaupt zu thun. Dahin gehört nun, als eine ursprüngliche Reizbarkeit für entartende Richtungen, das früher erwähnte Grundgesetz der Polarität, wie es durch die ganze uns bekannte Schöpfung geht, und auch in der menschlichen Entwickelung sich überall vollzieht. Durch die natürlichen Gegensätze und Einseitigkeiten alles einzelnen menschlichen Daseins, worauf die Mannigfaltigkeit desselben und sein Bedürfniß, sich durch Gemeinschaft zu ergänzen, beruht,

ist die Empfänglichkeit für unduldsame Ausschließung und engherzige Eigenheit im Verkehr der Menschen unter einander besonders bedingt. Dieselbe Eigenthümlichkeit der geistigen Organisation des Menschen, die für die normale Entwickelung den mächtigsten Impuls zur vereinigenden Liebe enthielt, wird, wenn erst der Wille sich verkehrt, zum stets glimmenden Zunder des Hasses und Hochmuthes. Liegt nun hierin ein natürlicher Anknüpfungspunkt für die Grundsünden des Hochmuthes und Hasses, so wird dagegen den Sünden ungeordneter Sinnlichkeit ein solcher dargeboten durch die eigenthümliche Beschaffenheit des Bandes zwischen der geistigen und sinnlichen Seite der menschlichen Natur. Erst am Ziele der Entwickelung des Menschen, wenn ihm das σῶμα πνευματικὸν, ein dem Geiste schlechthin adäquater Leib, zu Theil wird, kann dieses Band sich in der unauflöslichsten Einheit vollenden; von Anfang aber ist es ein leicht zertrennliches, die zarteste, dem Angriff und der Verletzung am meisten ausgesetzte Stelle in der Organisation des Menschen, diejenige Stelle, welche von jeder Störung und Erschütterung im Centrum am ersten mit ergriffen und alterirt wird.

Doch dieses Centrum selbst, der ursprüngliche Ort der Störung bleibt immer der freie Wille; gilt es die Entstehung der Sünde bis zum letzten, entscheidenden Quellpunkt zu verfolgen, so kann dieser nur in der Willensfreiheit der persönlichen Kreatur liegen, in einer Freiheit, die ursprünglich die Möglichkeit des Andersichbestimmens an sich hat; denn nur unter dieser Voraussetzung ist die Sünde nicht Geschick, sondern Schuld. — Auch die Augsburgische Konfession findet in ihrem 19ten Artikel die Ursache der Sünde in dem Willen der Bösen, wiewohl sie freilich durch jenen Zusatz: non adjuvante Deo, die Kraft und den Werth dieser Bestimmung bedeutend schwächt. —

In welchem Sinne aber kann denn überhaupt von einem Ursprunge des Bösen in der Willensfreiheit des Geschöpfes die Rede sein? Verhielte sich die Sünde zu dieser Freiheit, wie die Folge zu ihrem Grunde, so wäre mit dem Dasein der Freiheit auch das der Sünde gegeben; in der Freiheit selbst wäre die Sünde schon implicite und potentialiter enthalten, wie im Samenkorn die Pflanze. Da nun das Dasein der kreatürlichen Freiheit seine Kausalität im schöpferischen Willen Gottes hat, so würden wir allerdings nach Schleiermachers Andeutungen in der Glaubenslehre*) sagen müssen, daß grade insofern das Böse aus der Freiheit der Geschöpfe entspringe, Gott sein Urheber sei. Es hilft auch hier nicht sich darauf berufen, daß die Freiheit des Willens doch auch der Grund des sittlich Guten im Leben des Geschöpfes sei. Vielmehr verwickelt uns dieß, während es die Kausalität des Bösen von Gott nicht zu entfernen vermag, nur in eine neue, unauflösliche Schwierigkeit. Denn wie wäre es bei der wesentlichen Gleichartigkeit zwischen Grund und Folge doch möglich, daß die Freiheit positiver Grund des Guten und zugleich seines diametralen Widerstreits, des Bösen, sei? Hiergegen gälte ganz eigentlich das Wort des Jakobus: *μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς βρύει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν;* K. 3, V. 11. In diese Stricke fällt der Pelagianische Begriff, der die Freiheit als eine von Gott dem Menschen eingepflanzte fruchtbare Wurzel des Guten und des Bösen vorstellt**) — eine Auffassung, die in ihrer strengen Konsequenz

*) §. 81, 2. und 3. besonders S. 494.

**) Augustinus de gratia Christi contra Pelag. et Coelest. c. 18. führt aus der Schrift des Erstern de lib. arbitrio folgende Erklärung an: habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque foecundam, quae ex voluntate hominis diversa *gignat* et *pariat* (aus diesen Konjunktiven folgt, wenn man es genau nimmt, die Vorstellung, daß dieß die Bestimmung der Freiheit sei), et quae possit ad proprii culto-

allerdings zu einer pantheistischen Indifferenzirung des Guten und des Bösen führen müßte.

Einen ähnlichen Begriff von der Freiheit stellt Schelling in der mehrmahls angeführten Abhandlung auf, indem er sie als ein Vermögen des Guten und des Bösen definirt. Aber er erkennt auch an, daß ein solches Vermögen in der letztern Beziehung nicht von Gott abgeleitet werden könne; „ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben". Allein eine solche Freiheit, aus welcher gleich wesentlich das Böse wie das Gute folgt, entbehrt, je kräftiger der Gegensatz zwischen beiden festgehalten wird, um so gewisser aller Einheit. Zwei Richtungen, wie verschieden in ihrem Ursprunge, so einander widerstreitend in ihrem Wesen, sind in dieser Freiheit nicht sowohl vereinigt, als vielmehr zu immerwährendem Kampfe zusammengeschmiedet. So ist eigentlich nicht Ein, sondern es sind zwei Vermögen, von deren jedem mit Nothwendigkeit ein bestimmtes Streben und Wirken ausgeht, eins zum Guten und eins zum Bösen, und über ihrem Gegensatze suchen wir noch eine andre Freiheit als die Macht zu entscheiden, welche Wirkungskraft, welcher Wirkungsdrang, ob der des bösen oder der des guten Vermögens, sich ungehemmt und herrschend soll entfalten können. —

Ein aufmerksamer Blick auf das Wesen der Freiheit und des Bösen, so weit sie sich uns bisher schon enthüllt haben, muß uns überzeugen, daß es sich mit dem Begriff weder jener,

ris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum. Julian dagegen, der ein ganz andres Bewußtsein von dem Zusammenhange und den Konsequenzen dieser Begriffe hat, lehnt die Bezeichnung der mala voluntas als *fructus libertatis* nicht nur ausdrücklich ab, op. imp. c. Jul. l. VI. c. 11, sondern bekämpft auch diese ganze Vorstellungsweise von der Freiheit ausführlich und mit vielem Scharfsinn, op. imp. lib. V. c. 56. bis zu Ende; wenn gleich ihn von andrer Seite her seine isolirende Auffassung der einzelnen Handlung bei oberflächlichen und unrichtigen Bestimmungen festhält.

noch dieses verträgt, die Freiheit als den positiven Grund des Bösen zu betrachten.

Zuerst widerstreitet es dem Begriff der formalen Freiheit selbst. Denn ist diese Freiheit die Macht des persönlichen Willens, sich und dem innern Leben des Subjektes überhaupt durch Selbstentscheidung Bestimmungen zu geben: so ergiebt sich, daß aus dieser Freiheit für sich noch gar keine bestimmte Richtung und Beschaffenheit des Willens folgen kann; die Freiheit enthält als solche für keine den hinreichenden Grund. Vermöge dieser Freiheit hat vielmehr der Wille sich selbst vollkommen in seiner Gewalt; und wenn auch eine göttliche Ordnung durch das Bewußtsein einer heiligen Norm, in der sich sein wahres Wesen objektivirt, ihn nöthigt, sich irgendwie in Beziehung auf diese Norm zu entscheiden: so ist es doch ganz seine That, nicht nothwendiger Erfolg einer ihm inhärirenden Eigenschaft, wie er zu diesem seinem objektiven Wesen, welches sich ihm im sittlichen Bewußtsein als Forderung und Bestimmung manifestirt, sich verhalten wird. Eben dadurch unterscheidet sich der Wille in seiner Ursprünglichkeit specifisch von jeder Naturkraft, aus welcher allerdings unter gegebenen Verhältnissen bestimmte Erfolge mit unfehlbarer Nothwendigkeit abfließen. So ist in allem organisch Lebendigen eine Bildungskraft wirksam, welcher die eigenthümlichen Bestimmungen, die in der allmäligen Entwickelung desselben sich herausseßen, prototypisch und ideell eingebildet sind. Hier nun ist diese Bildungskraft der positive Grund jenes organisch Lebendigen mit allen seinen Formen, Funktionen, Entwickelungsstufen. Der Begriff der Willensfreiheit dagegen gestattet es nicht, von ihr in Beziehung auf das Böse dasselbe zu sagen.

Sodann aber ist eine solche Vorstellung von dem Verhältniß des Bösen zur Freiheit auch mit dem Begriff des Bösen selbst unvereinbar. Denn das Böse ist seinem Wesen nach Will-

kür, Willkür aber ist Abbrechen von dem vernünftigen Zusammenhange und der höhern Zweckmäßigkeit, in welchen allein jedes einzelne Thun seine wahre Begründung finden kann. Wer darum einen zureichenden Grund für die Entstehung des Bösen in irgend etwas dem Bösen vorhergehenden, also Nichtbösem, sondern (wenn auch nur in metaphysischem Sinne) Gutem sucht, der geht darauf aus, den Unterschied des Guten und des Bösen zu verflüchtigen. Das Böse ist seinem Begriffe nach das Grundlose, das, was, der absoluten Berechtigung des Guten gegenüber, seine Existenz nur durch Anmaßung hat. Gott unterwirft die Sünde seinen ewigen Weltordnungen; er vernichtet sie in denen, die sich ihm hingeben; er nimmt davon Veranlassung, seine Herrlichkeit im Gegensatze gegen sie noch glorreicher zu offenbaren; aber die Sünde selbst bleibt nichts desto weniger der gellende Mißton, der in keiner höheren Harmonie aufgeht.

Ist nun das Böse seinem Wesen nach das Grundlose, das Heraustreten aus allem vernünftigen Zusammenhange, so kann es, da alles Begreifen an Grund und Zusammenhang haftet, ein eigentliches Begreifen der Entstehung des Bösen nicht geben. Das Böse ist das absolute Geheimniß der Welt; in seiner innersten Tiefe bleibt es immer undurchdringliche Finsterniß. Nicht als bestimmte sich der Böses Wollende vor seinem eignen Bewußtsein schlechterdings grundlos, aber indem er sich nicht durch wahre, objektive Gründe bestimmen lassen will, setzt er Scheingründe an ihre Stelle: niedere Interessen des eignen Ich in seiner Einzelheit erhebt er eigenmächtig zur entscheidenden Norm, und das eben ist das an sich Unbegreifliche.

Diese Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen ist mithin nicht etwa eine Schranke, die nur an unsrer subjektiven Erkenntniß desselben haftet, sondern in der Natur des Bösen selbst gegründet. Darum kann sie auch nicht schwinden mit

dem Wachsthum unsrer Erkenntniß, so daß auf irgend einer weitern Entwickelungsstufe der letztern an die Stelle der Unbegreiflichkeit die Einsicht in eine höhere Nothwendigkeit des Bösen träte. Vielmehr je vollkommner und reiner unsre Erkenntniß von göttlichen und menschlichen Dingen wird, je sorgfältiger sie auf die ernsten Stimmen unsers tiefsten Bewußtseins und auf das untrügliche Wort der göttlichen Offenbarung lauscht, je mehr sich in ihr nicht ein abstraktes Denken, sondern die Totalität unsers geistigen Lebens, die Harmonie aller wesentlichen Richtungen und Interessen desselben ausdrückt: desto lebendiger und gründlicher werden wir das Böse als das Natur- und Vernunftwidrige, also Grundlose erkennen. Wenn in den höchsten Momenten unsers Lebens, wo wir unsers Verhältnisses zu Gott am reinsten und tiefsten inne werden, unser Blick auf das Böse und seine Macht im menschlichen Geschlecht fällt, so durchdringt uns dieses Bewußtsein von der Natur des Bösen am entschiedensten und kräftigsten; wir finden dann die Sünde keinesweges begreiflicher, natürlicher, als sonst; das Verwerfungsurtheil unsers sittlichen Gefühls löset sich nicht etwa in eine milde Wehmuth auf, wie man sie wohl über eine nothwendige Lebenshemmung empfindet, sondern es entzündet sich zum glühenden Zorn und Abscheu, zum vernichtenden Haß. Auch wenn einst das Stückwerk unsers gegenwärtigen Wissens dem Vollkommnen Platz macht, so werden wir zwar auf vollkommnere Weise die Möglichkeit, aber nimmermehr die Wirklichkeit des Bösen in ihrer Nothwendigkeit erkennen. Wer auf dergleichen hofft, der erwartet von der zukünftigen Vollendung nicht eine Reinigung und Vervollständigung, sondern eine totale Umkehrung oder vielmehr Vernichtuug unsrer gegenwärtigen, auf die göttliche Offenbarung gegründeten Erkenntniß des Bösen.

Diese Unbegreiflichkeit ist eigentlich von jeder sündlichen Handlung zu prädiciren. Um sie zu erklären, müssen wir immer

schon den zerrütteten Zustand des innern Lebens, die verkehrte Richtung des Willens, mit Einem Worte die Sünde voraussetzen. Die Gründe, von denen der Mensch sich dabei bestimmen läßt, haben diese Eigenschaft eben erst durch den von der Wahrheit abgewichenen Willen erhalten. Weil indessen solche abnorme Erscheinungen so dicht sich drängen im menschlichen Leben, daß selbst die Sprache zu unsrer tiefsten Beschämung das unsittliche Handeln als das gemeine bezeichnet, weil ferner die Sünde, wie eben angedeutet wurde und bald näher auszuführen sein wird, in ihrer Entwickelung einem bestimmten Zusammenhange der Momente unterworfen bleibt, so fällt uns hier die wesentliche Grundlosigkeit und Unbegreiflichkeit der Sünde weniger auf. Am härtesten und entschiedensten muß uns dieselbe natürlich da entgegentreten, wo die Sünde, sei es nun in der Welt der persönlichen Kreaturen überhaupt, oder in einer besondern Sphäre derselben, im strengen Sinne ein Erstes und Anfängliches ist, wo sie in einen Zustand ungetrübter Reinheit hereinbricht. Wenn schon sonst der Satan als ein Affe Gottes bezeichnet worden ist, so müssen wir die Wahrheit des kühnen Gedankens auch in dieser tiefsten und ursprünglichsten Beziehung anerkennen. Das Böse maßt sich an, von sich selbst, causa sui, zu sein wie Gott, nur sich schlechthin vorauszusetzen. Es versteht sich übrigens, daß diese Anmaßung sich in letzter Instanz selbst wieder als eine grundlose erweisen muß; schon unmittelbar setzt das Böse, eben dadurch, daß es das Abbrechen vom Zusammenhange ist, einen bestehenden Zusammenhang voraus. Das Böse hat keinen positiven Grund, aber es hat mannigfaltige Bedingungen seines Daseins. Wir verweisen hier auf das, was in einem frühern Abschnitte zur Kritik der dualistischen Ableitung der Sünde bemerkt worden ist.

Es kann somit diejenigen, welche auf Grund der heil. Schrift (Gen. 1, 31.) und wegen des unauflöslichen Zusam-

menhanges mit andern wesentlichen Momenten der christlichen Lehre an einen durchaus reinen Anfang und Urstand des menschlichen Geschlechtes glauben, wohl nicht sonderlich in Verlegenheit setzen, wenn dagegen eingewandt wird: der Uebergang aus einem solchen Zustande zum Bösen sei unerklärlich. Damit ist nichts gesagt, als was eben schon im Begriff des Bösen liegt*)

Haben uns diese Betrachtungen überzeugt, daß das Böse überhaupt das Grundlose ist, so ist damit auch jede positive Ableitung desselben aus dem Begriffe der Freiheit ausgeschlossen. Was in der Folge ist, war auch schon im Grunde, nur implicite; darum bezeichnet die Sprache das Verhältniß der Folgen zu ihren Gründen als ein Hervorgehen jener aus diesen. Das Böse ist nicht eine Folge der Willensfreiheit des persönlichen Geschöpfes; diese ist keine Anlage zur Sünde. Da nun doch der Wille es ist, der das Böse ursprünglich ver-

*) Diese Unbegreiflichkeit des Bösen ist besonders in Daubs Judas Iscarioth mit gründlichem Ernst aufgezeigt, Heft 2, S. 96. f., und so verfehlt und in seinen Folgen verwirrend es war, daß Daub auf das Böse den Begriff des Wunders anwandte, ferner daß er dem Bösen eben so sehr wie den Grund auch die Ursache absprach: so wäre es doch gewiß als kein Fortschritt in der Erkenntniß dieses Gegenstandes anzusehen, wenn, wie uns Rosenkranz in seinen „Erinnerungen an Daub" andeutet, diesem später die logische Kategorie der Negativität die Unbegreiflichkeit des Bösen aufgezehrt hat. Daß übrigens Rosenkranz Wahrheit berichtet, erhellt allerdings aus der „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit." Denn hier wird zwar das Böse keineswegs begreiflich gemacht, aber es doch wenigstens als ein Schimpf für die Philosophie ausgesprochen, daßselbe als ein Unbegreifliches gelten zu lassen, S. 147. Soll es denn also eine Ehre für die Philosophie sein, das Böse als solches, also als Willkür, als Widerstreit gegen Gott, Natur, Vernunft, zu leugnen? Sucht sie darin ihre Ehre, so braucht sie sich freilich auch nicht mehr zu schämen, der Eva, einem Thiere, das zu Verstand und Vernunft kommen kann, Dank zu sagen, „daß wir keine Schafe im Thierpark mehr sind"! S. die eben erschienenen Vorlesungen Daubs über die philosophische Anthropologie, S. 322.

wirklicht, und durch den allein es in die andern Sphären des menschlichen Lebens kommen und sich darin festsetzen kann, so leuchtet ein, daß er das nur vermag als formal freier; denn nur als solcher hat er im Unterschiede von allen Naturkräften die Macht, etwas zu verursachen, was doch nicht aus ihm folgt. Mithin ist grade dieses, daß die Sünde weder in der Freiheit, noch in irgend einem andern Momente des menschlichen Wesens ihren Grund hat, ein schlagender Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht, daß die ursprüngliche Kausalität des Bösen nur in der Selbstbestimmung des freien Willens liegen kann. Diese Freiheit, das Vermögen sich selbst zu bestimmen, ist sonach zwar nicht der Grund, aber doch die Voraussetzung für das Dasein des Bösen; an ihr, die dem Menschen lediglich dazu verliehen ist, damit er sich selbst zum Guten bestimmen könne, haftet als negative Bedingung ihres Seins im Geschöpf die Möglichkeit des Bösen, aber nicht jene Möglichkeit, die selbst schon ein positiver Keim und Anfang der Wirklichkeit ist, sondern eine solche Möglichkeit, von der nur die That den Uebergang zur Wirklichkeit bahnen kann, die Möglichkeit, von der wir schon im ersten Kapitel dieses Abschnittes nachgewiesen haben, daß ihr überhaupt nur in Beziehung auf freies Wollen eine Bedeutung zukommt. Mithin ist die Willensfreiheit des persönlichen Geschöpfes nur Grund dieser Möglichkeit des Bösen; wirklich werden kann es nur durch eine von sich anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist; seine Wirklichkeit nimmt es sich selbst. Die Möglichkeit des Bösen war nothwendig in einer Welt, die des Geistes, der Sittlichkeit, der Religion nicht entbehren sollte; seine Wirklichkeit verdankt es lediglich der Willkür.

Dieß Verhältniß mochte wohl auch allen denen vorschweben, welche seit Origenes und Augustinus die Ursache des Bösen

in den Mißbrauch des freien Willens gesetzt haben. Sie trugen mit Recht Bedenken, es aus einem von Gott dem Menschen mitgetheilten Vermögen entspringen zu lassen, und mußten bei dem Bemühen, gegen diese und jede analoge Vorstellung eine bestimmte Grenze zu ziehen, dahin kommen, das Böse aus sich selbst abzuleiten; denn der Mißbrauch des freien Willens ist eben schon das Böse. Indessen ist der Ausdruck in andrer Beziehung nicht haltbar. Wenn nämlich der freie Wille es ist, der alles Andre im Menschen zu mißbrauchen vermag, selbst das Höchste, Geistigste, wenn er überhaupt die Entscheidung hat über den richtigen oder verkehrten Gebrauch aller andern Kräfte: was ist denn das, was wiederum den freien Willen mißbraucht? Soll nicht etwa ein andres Wesen — eine Vorstellung, die die Persönlichkeit des Menschen völlig vernichten würde —, sondern er selbst der seinen freien Willen Mißbrauchende sein, so kann das wieder nur durch den freien Willen selbst geschehen. Was jener Satz sagen will, das wäre richtiger so auszudrücken: das Böse entspringt nicht aus dem freien Willen, sondern im freien Willen durch und mit dessen Selbstverkehrung.

Allein wenn wir doch oben anerkannt haben, daß aus der formalen Willensfreiheit für sich überhaupt nichts Bestimmtes folgt, werden wir nicht noch einen Schritt weiter gehen und mit Kant sagen müssen, daß das Prädikat der Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit allem freien Thun als solchem zukomme, also nicht bloß dem Bösen, sondern auch dem Guten? Damit wäre denn zugleich gesagt, daß das Gute auch den Charakter der Grundlosigkeit mit dem Bösen theilte. Allein wenn ganz unbedenklich zuzugeben ist, daß das Gute in jener formalen Freiheit des persönlichen Geschöpfes, durch deren Selbstbestimmung es doch allein für dasselbe wirklich werden kann, seinen Grund nicht haben kann: folgt denn daraus, daß es überhaupt grundlos sei? Keineswegs, sondern vor jener Selbstbestimmung ist

immer schon eine ewige Ordnung, ein heiliger Zusammenhang gegeben, in dem das menschlich Gute seinen Grund hat, und der seinerseits wieder ganz von dem ewigen Wesen des Guten in Gott selbst ausgeht. Wenn Gott die Liebe ist, so verhält sich zu diesem Grunde als immanente Folge die Liebe des Menschen zu Ihm, 1 Joh. 4, 19. Allein daß diese Folge, die im Begriffe mit ihrem Grunde nothwendig und unauflöslich verknüpft ist, im Leben des Subjektes wirklich werde, das ist, während im Naturgebiet mit der Existenz des Grundes auch sofort die Existenz der Folge gegeben ist, hier im ethischen Gebiet durch die Einwilligung seiner formalen Freiheit bedingt. Haben wir nun das Böse als das willkürliche Abbrechen von jenem Zusammenhange erkannt, so ist die sittliche Güte des Geschöpfes offenbar nichts Anders, als das hingebende Beharren in diesem Zusammenhange, das selbstthätige Fortsetzen desselben. Darum ist nur das Böse das Undurchdringliche und Unverständliche, das Gute dagegen das höchst Begreifliche und gleichsam Durchsichtige, das, was ganz in der Ordnung ist und sich von selbst versteht. Wäre der freie Wille des Menschen überall in Uebereinstimmung mit seinem ewigen, in Gott gegründeten Gesetz, d. h. mit seinem eignen Wesen geblieben, erfüllte er sich selbst in kräftig fortschreitender Entwickelung nur mit demjenigen Inhalt, der ihn zur realen Freiheit erhebt und verklärt: so wäre hier, im Gebiet des Sittlichen, eben nichts, worüber man sich zu verwundern brauchte.

Die formale Freiheit ist demnach ursprünglich das Vermögen des Willens, sich aus sich selbst zur Uebereinstimmung mit seinem eignen objektiven Wesen zu bestimmen, woran denn als negative Bedingung die Möglichkeit haftet, sich mit diesem seinem Wesen zu entzweien, von ihm abzufallen. —

Den innern Grund, warum an der kreatürlichen Freiheit von Anfang die Bedingung dieser Möglichkeit haftet, haben wir nun noch näher zu erforschen.

Die ältere Theologie unserer Kirche ist hier im Allgemeinen ganz auf rechter Spur. Sie geht aus von dem Axiom: *πᾶν κτιστὸν τρεπτόν*. Sie setzt dieß wohl in Zusammenhang mit der Origenistisch-Augustinischen Ansicht, daß das Böse als Privation eine Tendenz zum Nichts sei. Für diese Tendenz seien die Weltwesen eben darum empfänglich, weil sie selbst aus dem Nichts erschaffen sind*). In der Vollendung läßt sie die Möglichkeit zu fallen (labilitas) durch die göttliche Bestätigung im Guten aufgehoben werden. Auch trifft sie keineswegs der Vorwurf, diese göttliche Bestätigung mechanisch aufgefaßt zu haben als einen zur bisherigen Entwickelung des neuen Lebens ganz äußerlich hinzukommenden Akt Gottes; wodurch denn allerdings die Genugsamkeit der Erlösung wesentlich beeinträchtigt würde. Vielmehr bekämpft sie ausdrücklich eine solche mechanische Vorstellung von der göttlichen Bestätigung, und knüpft im Einverständniß mit der tiefern Theologie des Mittelalters**) die Aufhebung der Möglichkeit zu sündigen an die dereinstige Erhebung des Menschen zum Schauen Gottes, also an die Vollendung der die Gemeinschaft mit Gott vermittelnden Erlösung

*) Diesen Gedankenzusammenhang, dem wir schon früher bei Augustin begegnet sind, spricht auch Gregor von Nyssa auf sinnreiche Weise aus in der oratio catech. c. VI.: *Τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ' ὑπόστασιν φαινομένων ἡ ἀντιδιαστολὴ θεωρεῖται· ἀλλ' ὥσπερ ἀντιδιαιρεῖται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν —· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ' ἑαυτήν τις οὖσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος. — Ἐπειδὴ τοίνυν ἡ ἄκτιστος φύσις τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσίν ἐστιν ἀνεπίδεκτος, πᾶν δὲ διὰ κτίσεως ὑποστὰν συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει· διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἡ ὑπόστασις ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θείᾳ δυνάμει μετατεθέντος.* Vgl. c. XXI.

**) Thomas v. Aquino stellt in der Summa P. I., qu. 100, art. 2. den Satz auf: Confirmatur homo in justitia per apertam Dei visionem.

selbst*). Was aber die altprotestantische Dogmatik hinderte, diese Spur zu verfolgen und zu einem befriedigenden Resultat zu gelangen, das ist ihre Vorstellung von dem Urstande des Menschen als einem Stande vollkommner Heiligkeit und Weisheit, und damit in Zusammenhang der Mangel gehöriger Einsicht in die Natur des Willens.

Nicht mit der Endlichkeit, auch nicht mit dem Werden, als den immanenten Formen der kreatürlichen Existenz, ist schon an sich die Möglichkeit der Sünde gegeben. Die Seligen, für welche diese Möglichkeit hinfort aufgehoben ist, sind dadurch nicht unendlich geworden; sie hören darum auch nicht auf, sondern sie fangen jetzt, befreit von der unseligen Hemmung alles wahren Fortschreitens, der Sünde, in ungestörter Harmonie aller Momente ihres Daseins, erst recht an sich zu entwickeln. Erst damit tritt die Möglichkeit der Sünde ein, daß die reale Freiheit, welche die vollkommne Heiligkeit, die durch nichts mehr gestörte Gemeinschaft mit Gott ist, im persönlichen Geschöpf nur so wirklich werden kann, daß sie sich durch die formale Freiheit successiv selbst vermittelt.

Zwar kommt diese Selbstvermittelung seiner ethischen Vollkommenheit auch Gott zu, bei dem doch von keiner Möglichkeit des Bösen die Rede sein darf. Ist Gottes Wesen seine eigne That, so liegt darin schon dieses, daß auch die sittlichen Mo-

*) Gerhard loci theol., de vita aeterna. §. 75: Ex ipsa natura sui status, ex beatifica scilicet Dei visione, non tantum *ex lege Dei extrinseca*, ut quidam Scholasticorum opinantur, beati erunt in bono confirmati. Quemadmodum in Christo nullus fuit inordinatus voluntatis motus, nulla peccati labes, nulla iniquitatis macula, sed exactissima cum norma divinae legis congruentia, sic in beatis voluntas immutabiliter eligit bonum ab intellectu agnitum ac monstratum sine ulla omnino ad peccandum pronitate. Quemadmodum angeli, quia semper vident faciem patris, qui in coelis est, Matth. 18, v. 10, sunt in bono confirmati et a peccandi periculo liberati, sic beati, utpote futuri ἰσάγγελοι, perfecte sancti et in bono confirmati erunt per et propter beatificam Dei visionem.

mente seines Wesens, wie sie z. B. in den Eigenschaftsbegriffen der Wahrhaftigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, und vor allen und auf die ursprünglichste Weise in dem der Liebe ausgedrückt sind, schlechthin durch Freiheit sind. Er ist die vollkommne Liebe, weil er es sein will, und nicht aus irgend einer Nothwendigkeit des Begriffes, sondern nur durch seine Offenbarung können wir es wissen, daß er es ist. Aber er will auf ewige und wandellose Weise in sich selbst das schlechthin Vollkommne und nichts Anderes; Beide, sein Urwollen und seine absolute Vollkommenheit, sind unauflöslich Eins; allen Momenten seines Wesens wohnt die unverbrüchlichste Nothwendigkeit des Seins bei, aber jene positive Nothwendigkeit, die ganz auf Freiheit und Selbstbestimmung ruht.

Im Menschen aber muß das, was in Gott mit Einem Male und schlechthin unzertrennlich ist, in einen zeitlichen Verlauf auseinander gehen. Er muß von der formalen Freiheit für sich anfangen, und kann nur in einer allmäligen Entwickelung von da zur realen emporsteigen*). Der Anfang seines Daseins muß ein durchaus reiner sein, mithin nicht bloß frei von aller wirklichen Sünde, sondern auch von aller Anlage dazu, von aller Sündhaftigkeit; aber die sittliche Vollkommenheit kann ihm nicht zukommen. — Wie die Sphäre des leiblichen Daseins, in großen Verhältnissen aufgefaßt, überhaupt einen unverkennbaren Parallelismus mit dem geistigen Leben zeigt, so liefert sie uns auch hier einen bedeutsamen und lehrreichen Typus. Auch in dieser Sphäre fällt nach den ausdrücklichen Belehrungen der h. Schrift die Vollkommenheit nicht an den Anfang, sondern an das Ende der irdischgeschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts, 1 Kor. 15, 45—47., vgl. Gen. 2, 7.; der Anfang aber ist zwar unvollkommen, aber frei von

*) Wir finden uns hier ganz im Einverständniß mit Fichtes Vorschule der Theologie §. 40.

Zwiespalt und Zerrüttung, welche erst von der Sünde, von der Verkehrung des Willens aus in dieses Gebiet unsers Lebens eingedrungen sind, Röm. 5, 12. 6, 23. Gen. 3, 16—19.

Die formale Freiheit des Willens also ist es, von welcher das sittliche Werden des Menschen ausgeht. Haben wir nun diese Macht der Selbstbestimmung schon früher als das höchste Selbstsein, dessen das Geschöpf unmittelbar*) fähig ist, anerkannt, so ist doch dieses Selbstsein des Geschöpfes keineswegs schon für sich als ein Keim oder Anfang des Bösen, der Selbstsucht, zu betrachten. Vielmehr ist es die nothwendige Bedingung des wahrhaft Guten in der Kreatur, der Liebe zu Gott und alles dessen, was sich aus dieser im Verhältniß zu Gott und Menschen Heiliges und Vollkommnes entfaltet. Mit seinem wahren Inhalt ist dieses Selbstsein in der Wirklichkeit allerdings nicht unmittelbar Eins; es erblickt ihn zunächst noch als Bestimmung vor sich; aber es ist auch nicht im Zwiespalt mit ihm; das Nichteinssein ist wohl zu unterscheiden von dem Uneinssein. Und wenn durch dieses Nichteinssein die Möglichkeit der Losreißung und Entzweiung, die Möglichkeit, daß das Selbst sich statt Gott zum absoluten Brennpunkte seines Wollens und Strebens macht, bedingt ist: so kann doch dieser Uebergang aus dem natürlichen und unschuldigen Selbstsein in die Selbstsucht als den Urquell aller Sünde immer nur durch ein Umschlagen und Verkehren, nicht etwa durch das bloße Beharren einer im Selbstsein an sich schon enthaltenen Richtung des Willens geschehen. Darum können wir auch die in neuester Zeit aufgekommene, namentlich von Passavant**) entwickelte

*) Unmittelbar — denn das höchste Selbstsein, dessen der Mensch überhaupt fähig ist, hat die vollendete Gemeinschaft mit Gott zu seiner Vermittelung.

**) In der geistvollen, an bedeutenden Gedanken reichen Schrift: Von der Freiheit des Willens und dem Entwickelungsgesetze des Menschen. S. 15. f. S. 30. f.

Vorstellung, welche das Böse als das Stehenbleiben und Sichfixiren des Momentes der Subjektivität, des Fürsichseins (des zweiten Momentes im absoluten Processe) faßt, nur für sehr mißverständlich, ja, streng genommen für unrichtig halten. Für mißverständlich; denn immer liegt doch dann die verderbliche Konsequenz nahe, daß das Böse selbst, wenn auch nur vorübergehend, als aufgehobenes Moment, seine Berechtigung in der menschlichen Entwickelung als Durchgangspunkt derselben habe. Aber wenn auch dieser Konsequenz durch die behutsamsten Bestimmungen vorgebeugt wird, wie sie denn dem genannten Schriftsteller gänzlich fremd ist*), bleibt die Vorstellung doch unrichtig. Das, was durch bloßes Stehenbleiben, durch Nichtübergehen zu einem Andern das Böse wird, kommt in der normalen sittlichen Entwickelung, welche auf jedem ihrer Punkte die Gemeinschaft mit Gott festhält, überhaupt nicht vor. Das Gefühl dieser Schwierigkeit macht sich bei Passavant durch das Schwanken geltend, ob unter den drei Momenten, in denen er den ganzen Entwickelungsproceß des freien Geschöpfes darstellt: Ich will, ich will, ich will Gottes Willen, das zweite im normalen Verlauf gar nicht hervorbrechen oder nur nicht stehen bleiben soll, vgl. S. V. des Vorwortes mit S. 17. der angeführten Schrift. Einem ganz ähnlichen Schwanken sind wir schon früher, im zweiten Abschnitt des zweiten Buches, bei Hegel begegnet. —

Suchen wir nun, um uns die Möglichkeit des Bösen deutlicher zu machen, jenen seinem Begriffe nach unvollkommnen Anfang des sittlichen Werdens nach etwas näher zu bestimmen. Wir werden dabei natürlich den Anfang des menschlichen Geschlechts überhaupt, den Urstand der ersten Menschen in's Auge zu fassen haben. Spätere Untersuchungen

*) Dieß ergiebt sich aus S. 19. a. a. O.

(im zweiten Theile dieser Schrift) werden darlegen, in welchem Maße und unter welchen wesentlichen Modifikationen dieses Verhältniß auch bei jedem einzelnen Individuum stattfinde.

Davon haben wir uns schon früher überzeugt, daß von einer Freiheit des menschlichen Willens nur insofern die Rede sein kann, als er von Anfang und vor seiner ersten That nicht schon ein bestimmter, sondern ein ganz unbestimmter ist. Es sind Bestimmungen für ihn da; aber in ihm können sie nur dadurch sein, daß er, durch Selbstentscheidung aus ursprünglicher Nichtentschiedenheit heraustretend, sie selbst annimmt. Daraus ergiebt sich denn allerdings, daß es unzulässig ist, dem Urmenschen einen anerschaffenen positiv guten Willen beizulegen. Der Wille der persönlichen Kreatur überhaupt kann von Anfang weder gut, noch böse sein; denn er kann Beides nur durch seine That werden. Andrerseits ist freilich der Wille nicht wirklich außer und vor der That; darum versteht es sich, daß diese vor aller That und Selbstentscheidung nothwendig vorauszusetzende Nichtentschiedenheit nicht als ein wirklicher Zustand, als eine erste Stufe des bewußten persönlichen Lebens vorgestellt werden darf.

Diese ursprüngliche Unbestimmtheit des Willens ist aber sorgfältig zu unterscheiden von der Vorstellung eines *aequilibrium voluntatis*, welche den Willen ursprünglich in die Mitte zwischen dem Guten und Bösen setzt, und ihn von Letzterm grade eben so stark, wie von Erstern angezogen werden läßt. Dagegen ist mit Recht eingewandt worden, daß dieß schon eine Macht des Bösen im Menschen und mithin die Sünde vor der Sünde voraussetzen würde. Eine solche Macht im Menschen hat von Anfang nur das Gute; nur von ihm wird ursprünglich der freie Wille der Kreatur angezogen, d. h. gelockt, zur Vereinigung mit ihm sollicitirt. Denn von Anfang sind in seinem Geiste die heiligen Mächte des Gottesbewußtseins und des sittlichen

Bewußtseins wirksam, und in der Region seiner natürlichen Individualität ist nichts, was diesen Mächten hemmend entgegenträte; hier ist ursprünglich Alles in ungestörter, wenn gleich noch unentfalteter Harmonie, in zwiespaltloser Unschuld und Unverdorbenheit, nicht vollkommen, aber rein und gut.

Dennoch hat der Wille gleich vom ersten Moment des erwachten sittlichen Bewußtseins an die Macht, sich dem Gehorsam gegen die göttliche Norm zu entziehen, und sich dadurch mit seinem eignen Wesen zu entzweien. Das freilich ist ein trauriger Irrthum, der dem Geiste die wahre Bedeutung der ursprünglichen Freiheit ganz verhüllen muß, daß der erste Gebrauch, den der Mensch von derselben gemacht habe, die erste Bestimmung, die der Wille sich selbst gegeben, hätte Sünde sein müssen. Es ist der platteste Pantheismus, der sich vorstellt, daß der Mensch sich von dunkler Naturabhängigkeit und Passivität nicht hätte emancipiren und seiner Selbstheit nicht inne werden können in der Gemeinschaft mit Gott und im Gehorsam gegen seinen Willen, sondern nur im Ungehorsam und in der Losreißung von Gott — wodurch denn die Willkür und das Böse zur nothwendigen Voraussetzung der wirklichen Persönlichkeit erhoben, und die Alles sich unterwerfende und Alles durchdringende Gemeinschaft mit Gott zu einer blinden Naturgewalt herabgesetzt wird. Von der andern Seite aber müssen wir, im Gegensatze mit ältern Vorstellungen, dem formalen Begriffe der Freiheit sein Recht widerfahren lassen durch die bestimmte Anerkennung, daß die Uebereinstimmung der ersten Selbstentscheidung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen nicht nothwendig (natürlich im kausativen Sinne) war. Die erste That des Menschen konnte eine Sünde sein, und wenn sie das nicht wirklich war, so ist das auf keine Weise aus dem Begriffe des freien Willens in seinem Urstande oder aus dem Begriffe des von Gott geschaffenen Anfanges des menschlichen Daseins überhaupt als ein

nothwendiger Erfolg abzuleiten, sondern nur als Thatsache in Erfahrung zu bringen.

Befand sich nun der menschliche Wille, wie schon an sich immer die natürlichste Annahme ist und durch die Darstellung der Genesis (K. 2, V. 15—25.), wenn auch nur andeutend, bestätigt wird, anfänglich eine Zeitlang in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen: so konnte diese Uebereinstimmung, wiewohl durch Freiheit bedingt, doch nur eine halbbewußte sein, eine kindlich unschuldige Anschließung an Gott ohne klares Bewußtsein von der Bedeutung des Gehorsams im Gegensatz gegen den Ungehorsam. Eben darum hatte sie auch noch nicht die Macht, den Willen in der Richtung auf das Gute zu sichern und zu befestigen*) Zu diesem Zwecke mußte die objektive Möglichkeit subjektiv werden, sie mußte dem Menschen zum Bewußtsein kommen, um von ihm selbst aufgehoben zu werden. Von dem οὐ γνῶναι τὴν ἁμαρτίαν, welches, wenn es der Apostel Paulus vergleichungsweise auch der relativen Unschuld vor dem Erwachen des innern Zwiespaltes zueignet, Röm. 7, 7., in seinem vollen Sinne gewiß der absoluten Unschuld im Urstande unsers Geschlechtes zukommen muß, sollte der Mensch durch vollbewußte Abweisung des Gegentheiles zum μὴ γνῶναι ἁμαρτίαν, wie es 2 Kor. 5, 21. Christo zugeschrieben wird, emporsteigen.

Das bloße Bewußtsein eines Willensgesetzes, wiewohl dieses Soll für den schon gestörten Zustand auch unmittelbar das

*) Auf demselben Verhältniß beruht es, daß die Uebereinstimmung des Willens mit dem heiligen Willen Gottes nicht eher heiligend auf Andre einzuwirken vermag, bis sie aus dem Stadium der Unschuld in das der Heiligkeit übergegangen ist. Um sich, Kraft ausströmend, zur Nachfolge anregend, Andern mittheilen und sie vor Abirrung und Fall bewahren zu können, muß sie sich erst selbst dem Gegensatze gegenüber behauptet, Hebr. 2, 18. 5, 8. 9., oder aus dem Gegensatze wiederhergestellt haben, Luc. 22, 32.

Innewerden eines Auchanderskönnen mit sich führt, reichte für die unentzweite Unschuld dazu nicht hin. Das Gesetz mußte ihm in der bestimmten Form einer Schranke, gewisse Richtungen des Willens ausdrücklich ausschließend, entgegentreten, damit die latente Selbstheit und die darin liegende Möglichkeit widerstrebender Willkür sich selbst offenbar würde, und sich selbst überwände und verleugnete. Ein negatives, verbietendes Gesetz mußte ihm die objektive Vorstellung des Bösen, welche an sich durchaus noch kein Anfang der Sünde, noch keine böse Vorstellung ist, vor sein Bewußtsein bringen, damit er sich rein und selbstständig von dem Bösen scheide, Gen. 2, 17. Röm. 7, 7. Ein naheliegender, aber darum nicht minder schlimmer Irrthum, der uns immer wieder dem alten Wahn von der Nothwendigkeit der Sünde überliefert, ist hier die Meinung, dem Menschen habe das Bewußtsein von dem Unterschiede zwischen gut und böse, welches ihm allerdings nicht fehlen durfte, nicht anders zu Theil werden können, als durch Genuß von der verbotenen Frucht. Der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen sollte ihn nach der ursprünglichen göttlichen Absicht zu dieser Erkenntniß führen im Gehorsam und durch den Gehorsam gegen das Verbot. So sollte er, indem ihm die Möglichkeit, seine Selbstheit gegen die Schranke des Gesetzes geltend zu machen, ganz nahe gerückt wurde, auf dem Wege der demüthigen Unterwerfung zum Ziele der vollkommnen Liebe gelangen, wo er den göttlichen Willen gar nicht mehr als eine objektive Norm vor sich hat, wo Gott ist Alles in Allen*)

Die hier angegebenen Momente dürfen wir als wesentliche

*) Ich freue mich, mit der so eben erschienenen scharfsinnigen Untersuchung des Lic. Heinrich Erbkam über die Lehre von der ewigen Verdammniß (Studien und Kritiken 1838, H. 2, S. 384—464.), so wenig ich die Grundgedanken derselben richtig finden kann, mich hier in vielfacher Beziehung einverstanden zu finden, besonders mit dem, was S. 413—416. enthält.

Bedingungen der normalen Entwickelung des persönlichen Geschöpfes überhaupt ansehen, und allerdings ist schon mit ihnen die anfängliche Möglichkeit des Bösen gegeben. Weil aber, als der Wille des Menschen noch rein war, der Wille und von ihm aus das ganze Leben höherer persönlicher Wesen schon einer tiefen Verkehrung und Zerrüttung sich hingegeben hatte: so war die Aufhebung der Möglichkeit des Bösen für den Menschen noch besonders dadurch bedingt, daß dieses schon vorhandene Böse versuchend an ihn herantrat.

Das Weitere von der besondern Bestimmtheit dieser Versuchung gehört nicht mehr hieher, sondern in die Lehre von dem wirklichen Fall; nur Eine, irrige Vorstellungen abwehrende Bemerkung müssen wir uns hier noch erlauben. Wenn nämlich damit, daß der menschliche Wille seine Verkehrung zum Bösen nicht ursprünglich von sich begonnen hat, sondern dazu verführt worden ist, allerdings eine sehr bedeutende Modifikation und Milderung der Schuld gegeben ist: so sind die wesentlichen Bedingungen der Entstehung der Sünde, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, dadurch für das Gebiet des menschlichen Lebens doch keineswegs aufgehoben; immer kann sie auch hier nur als That des eignen Willens zu Stande kommen.

Aus den Untersuchungen dieses Kapitels erhellt von selbst, wie verfehlt es ist, wenn heut zu Tage nicht selten von der Freiheit, mit welcher der Mensch auch das Böse thun kann, als von etwas Geringem in der menschlichen Natur geredet, wenn sie im Unterschiede von der mit dem absoluten Inhalt eingewordenen Freiheit als die schlechte bezeichnet wird.*) Unstreitig liegt in der Wirklichkeit des Bösen die tiefste Erniedrigung des Menschen; aber grade nur auf seiner erhabenen Stellung kann die

*) Z. B. von Marheineke in seiner Recension der Möhler'schen Symbolik, S. 31. 32. des besondern Abdrucks.

Möglichkeit eines so tiefen Falles beruhen*). Eben darum, weil unter allen irdischen Wesen der Mensch allein einer wahren, geistig bewußten Gemeinschaft mit Gott fähig ist, ist auch nur er einer wirklichen Lostrennung von Gott fähig. Es ist die unermeßliche Energie und Tiefe des Selbstseins in der Persönlichkeit, die das Vermögen des Geschöpfes, die Selbstsucht zum Lebensprincip zu machen, begründet. Selbst in der Verkehrung und Entartung der formalen Freiheit leuchtet noch ein Schimmer ihrer wesentlichen Hoheit. Und wenn es eine Ueberspannung ist, in dem sündig gewordenen Menschen einen gefallenen Halbgott zu sehen, so ist es doch, besonders wegen Apgesch. 17, 28. 29., immer der Wahrheit näher, als ihn für ein Halbthier auszugeben, welches trotz aller Anstrengungen, sich über die Sphäre der bloßen Animalität bleibend emporzuschwingen, immer wieder unter seine Halbbrüder kläglich zurückfällt.

*) Eine Ahnung dieser Wahrheit liegt in dem Ausspruch des Origenes, welcher freilich zunächst nur gegen die Ableitung des Bösen aus der Materie gerichtet ist: *τὸ ἑκάστον ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν.* C. Celsum lib. IV., 66.

Viertes Kapitel.

Die Willensfreiheit als Princip der sittlichen Entwickelung.

Neander findet eine der Wurzeln des Pelagianischen Systems darin, daß es die moralische Freiheit als die Fähigkeit auffaßt, sich in jedem Augenblick auf gleiche Weise zwischen dem Guten und dem Bösen zu entscheiden*) Der Accent ist hier auf die in jedem Augenblick gleiche Fähigkeit zu legen. Sieht man aufmerksam zu, was eigentlich den scharfsinnigen und ernsthaft forschenden Julian von Eclanum an der richtigen Einsicht in den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geschlechts und in dessen Verhältniß zu Gnade und Erlösung hindert: so ist es besonders diese atomistische Vorstellung vom Wesen des freien Willens. Gegen seine eignen Thaten und Werke vollkommen gleichgültig, ist ihm dieser freie Wille in jedem Lebensmoment gegenwärtig als die immer gleiche Möglichkeit, entweder das Gute oder das Böse zu wählen. Das einzelne Handeln wird dabei ganz isolirt gedacht; es fehlt die Einsicht in das Gesetz, nach welchem dasselbe einen sittlichen Zustand hervorbringen muß, namentlich die Einsicht in die dadurch geordnete verhäng-

*) Kirchengeschichte, B. 2, S. 1259.

nißvolle Macht der bösen Willensentscheidungen, dem Willen selbst eine bestimmte Richtung und Beschaffenheit mitzutheilen, aus der dann unter gegebenen Umständen und Anreizungen wiederum entsprechende Handlungen hervorgehen; es fehlt mit Einem Wort der Begriff der sittlichen Entwickelung im Guten wie im Bösen, im Individuum wie im Geschlecht. An dessen Stelle wird ein Begriff gesetzt, der, tiefer in seinem Wesen erforscht, allerdings schon hingereicht hätte, einige Grundpfeiler dieser Ansicht zu erschüttern*), der aber, eben darum nur mit Sträuben aufgenommen und in äußerlicher und oberflächlicher Auffassung festgehalten, ohne durchgreifenden Einfluß bleiben mußte, der Begriff der Gewohnheit**).

Und damit sind noch heute die Vorstellungen Unzähliger von der Willensfreiheit in Uebereinstimmung. Sie denken sich dieselbe als ein dem Menschen immer auf gleiche Weise einwohnendes Vermögen, gute oder böse, heilige oder unheilige Entschließungen zu fassen und auszuführen. Sie können von diesem Begriff aus natürlich nicht zweifeln, daß jeder Mensch in jedem Augenblick vermöge seiner Willensfreiheit die Macht habe, sich hinfort aller sündlichen Handlungen zu enthalten. Daß ein bestimmtes Individuum in einem bestimmten Falle gut oder böse handelt, dafür soll der eigentliche Grund in dem grundlosen Belieben seines freien Willens liegen. Zur Stütze muß dann diesem Freiheitsbegriff besonders das unmittelbare Bewußtsein des Auchanderskönnen dienen, welches jede Entschließung, wenn auch nicht wirklich begleite, doch begleiten könne. Man brauche nur den Entschluß im Werden einen Augenblick anzuhalten, und sich zu fragen, ob denn dieser der einzig mögliche sei, um jenes Bewußtsein sofort hervorzurufen. Eben so sollen

*) Wie dieß Augustin treffend andeutet, op. imperf. c. Jul., lib. IV., c. 103.

**) Op. imp. lib. I. c. 69.

die Thatsachen des Schuldbewußtseins und der Reue aussagen, daß der Mensch die einzelnen Handlungen, auf die sie sich beziehen, auch hätte unterlassen können. Und kann man sich doch nicht verbergen, daß ja bei jeder Entschließung irgend welche Beweggründe wirksam sind, daß also bestimmte Vorstellungen auf dieselbe einen Einfluß ausüben: so denkt man sich das Wirken dieser Beweggründe als ein bloßes Anreizen des Willens zu einer bestimmten Entscheidung, welchem zu folgen dieser auf ganz gleiche Weise in seiner Macht habe.

Welche seltsame, zum Theil widersinnige Konsequenzen aus einer solchen Auffassung der Freiheit sich ergeben, ist schon von Andern vielfach gezeigt worden Wir begnügen uns, hier die Hauptpunkte zusammenzustellen.

Alles Bemühen, auf Gesinnung und Handeln Andrer einzuwirken, wie es in der Familie besonders der Erziehung, im Staate der von Strafandrohungen für die Uebertreter begleiteten Gesetzgebung, in der Kirche der geistlichen Amtsthätigkeit und unter deren Funktionen am bestimmtesten der geistlichen Rede zum Grunde liegt, geht nothwendig von der Voraussetzung aus, daß es überhaupt möglich sei, durch Vorestellungen einen Einfluß auf die Willensentscheidungen eines Andern auszuüben. Wo diese Wirksamkeit auf ein einzelnes Individuum oder auf einen übersehbaren Kreis von Individuen gerichtet ist, da stellt man an sie noch die besondere Forderung, daß sie die schon vorhandene sittliche Bestimmtheit ihrer Objekte kennen, und danach deren Behandlung einrichten solle. Denkt man sich nun aber den Willen, auf dem doch alle Sittlichkeit beruhen soll, als ein Vermögen, welches in seiner Thätigkeit gegen alle Beweggründe und gegen seine eignen frühern Wirkungen gleichgültig und auf jedem Punkte schlechthin unbestimmt ist: so haben alle jene Bemühungen höchstens die Bedeutung, daß, indem allerlei Vorstellungen dem Verstande des Menschen zugeführt werden, doch die

allgemeine Möglichkeit ihrer Berücksichtigung bei der Selbstentscheidung des Willens gegeben ist. Aber von irgend einer Wahrscheinlichkeit, daß sie etwas Bestimmtes ausrichten, daß sie auf die Entscheidung, die ihnen vielleicht schon hundertmal gefolgt ist, das hundertste Mal nicht ganz ohne Einfluß sein werden, ist auch nicht das Mindeste vorhanden. Namentlich ist unter jener Voraussetzung die letztere Forderung eine ganz leere, indem ja dann die etwa vorhandene Bestimmtheit des Individuums auf keinen Fall eine Bestimmtheit seines Willens selbst sein kann, dieser aber in seinen Entscheidungen von Allem, was außer ihm ist, schlechterdings unabhängig sein muß.

Hier zeigt sich nun weiter, wie diese Freiheitslehre einen Begriff leugnen muß, den nicht bloß die dramatische Dichtung, sondern auch der wirkliche Verkehr der Menschen unter einander keinen Augenblick entbehren kann, dessen Realität uns durch die tägliche Erfahrung verbürgt wird, den Begiff des Charakters. An seinen Früchten erkennt man den Baum; ein Jeder handelt nach seinem Charakter, und in seinem Handeln wird dessen Beschaffenheit offenbar. Der Charakter beruht nun zwar keineswegs ausschließlich auf einer bestimmten Willensrichtung; er ist auch bedingt durch Elemente, die in der natürlichen Organisation und Begabung des Einzelnen liegen; in ihm verschmelzen sich die natürliche Individualität und das persönliche Wollen auf's Innigste mit einander; doch so, daß letzteres das dominirende Princip ist. Ist aber im Wollen bloße Gegenwart ohne Vergangenheit und darum auch ohne Zukunft, ist es dem Willen wesentlich, außerhalb der wirklichen That schlechterdings unbestimmt zu sein, brechen alle einzelnen Entschließungen und Thaten ohne Zusammenhang unter einander aus dem Abgrunde der gleichgültigen Freiheit hervor: so kann auch von keinem Charakter die Rede sein; das Handeln des Menschen

wogt gestaltlos und wie vom Zufalle beherrscht hin und her, niemals vermag es ein festes, beharrendes Gepräge zu zeigen.

Eben darum läßt sich ferner mit dieser gleichgültigen Freiheit ein gemeinsames Handeln zu bestimmtem Zwecke durchaus nicht vereinigen. Die Möglichkeit der Unternehmung eines solchen (z. B. eines Krieges) beruht für jeden Einzelnen, namentlich für die Leiter desselben immer auf der Annahme, daß unter gegebenen Voraussetzungen die Theilnehmer auf eine dem Zweck entsprechende Weise handeln werden. Hier aber wäre es vollkommen ungewiß, ob nicht von dem Besonnensten plötzlich das unbesonnenste Handeln ausgehen wird, ob nicht die Theilnehmer den Zweck, den sie jetzt verfolgen, im nächsten Augenblick aufgeben werden, ob dann ihr Wille in seiner unzugänglichen Freiheit auf irgend einen innern oder äußern Antrieb achten wird. Wo Alles abhängig ist von dieser schlechthin unbestimmten und unbestimmbaren Freiheit, welche den gewichtigsten Beweggründen die nichtigsten mit immer gleicher Leichtigkeit vorziehen kann, da hat im Zusammenwirken mit Andern das planloseste und willkürlichste Gebahren nach lauter augenblicklichen Einfällen grade denselben Werth, wie das weiseste und zweckmäßigste Handeln. — Es ließe sich von hier aus leicht zeigen, wie diese Vorstellung von der Freiheit überhaupt das Bestehen irgend eines Gemeinwesens unbegreiflich macht; denn irgend einen Grad der Berechenbarkeit des menschlichen Thuns unter bestimmten Voraussetzungen hat es zu seiner Bedingung.

Nicht minder wird das religiöse Interesse durch eine solche Vorstellung von der Freiheit auf's Tiefste verletzt. Denn zunächst würde die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, wenn sie doch durch die Freiheit bedingt sein soll, mit dieser zugleich alle Zuverläßigkeit verlieren. Niemand hätte das Recht, es auch nur unwahrscheinlich zu finden, daß, wer heute ein wiedergeborner Christ ist, sich nicht morgen in einen ruchlosen Bösewicht ver-

wandelt haben, daß der Engel vor dem Throne Gottes nicht im nächsten Augenblick zum Teufel geworden sein wird, und umgekehrt; denn der gleichgültigen Freiheit, die, selbst immer unentschieden, doch Alles entscheidet, liegt das Verwandeln auf jedem Punkte vollkommen eben so nahe als das Beharren. Darum müßte diese absolute Unsicherheit auch fortdauern in alle Ewigkeit; sie könnte nur aufgehoben werden durch Vernichtung dieser Wahlfreiheit, welche doch zum Wesen nicht allein des Menschen, sondern des persönlichen Geschöpfes überhaupt gehören soll. Ja, näher erwogen, verlieren alle diese Begriffe, Stand der Heiligung und Sündendienst, Wiedergeborner und Unwiedergeborner, Engel und Teufel, Reich Gottes und Welt, Himmel und Hölle, ihre Bedeutung; denn sie alle beziehen sich auf Zustände, die nicht auf Naturbestimmtheit, sondern auf einer Entschiedenheit und beharrlichen Richtung des Willens beruhen. Eine solche aber giebt es nicht nach dieser Freiheitslehre, sondern jede einzelne Willensbestimmung ist ein absoluter Anfang, durch nichts Gewordenes bedingt. Aus dieser Freiheitslehre würde vielmehr, im offenbaren Widerstreit mit den Aussprüchen Christi, Math. 6, 24. 11, 30., die Möglichkeit eines beständigen Doppeldienstes (wenn hier überhaupt noch von Dienst geredet werden darf) oder eines beständigen Schwebens zwischen dem Guten und Bösen folgen; diese Freiheit wäre recht eigentlich die *μετοχὴ* und *κοινωνία* zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, zwischen Licht und Finsterniß, 2 Kor. 6, 14.

Daß der Begriff der Erlösung sich damit zugleich in nichts auflöst, leuchtet von selbst ein. Zuerst könnte bei einer konsequenten Anwendung dieses Freiheitsbegriffes von einem Bedürfniß derselben gar nicht mehr die Rede sein. Es stände ja vollkommen in Jedes Macht, wir dürfen nicht sagen, sich selbst zu erlösen, weil dieß eine auf diesem Standpunkte sinnlose Gebundenheit voraussetzen würde, sondern in jedem einzelnen Falle

nur das Gute und Heilige zu thun. Nicht minder aber verschwände, wenn diese Freiheit integrirendes Moment des menschlichen Wesens sein soll, auch alle Fähigkeit für die Erlösung, insofern diese einen Zustand begründen will, wo jeder Anknüpfungspunkt für das Böse im Menschen aufgehoben und er im Guten auf ewig befestigt ist.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Freiheitslehre gegenüber der Determinismus sich im entschiedenen Vortheil befindet, da er, das religiöse und sittliche Interesse nicht eben schlimmer beeinträchtigend, als jene, doch wenigstens das wissenschaftliche Interesse nicht gänzlich zerstört.

Zwar nicht ein solcher Determinismus, wie er z. B. von dem Système de la nature und von La Mettrie's l'homme machine auf die Vorstellung gegründet wird, daß alles Handeln des Menschen Produkt der von außen auf die Seele einwirkenden Ursachen ist. Diese mechanische Ansicht von der Welt und vom Willen, die überall nur Bestimmbarkeit und Passivität, nirgends bestimmende Kraft, Aktivität findet, lauter durchaus unselbstständige Durchgangspunkte eines ersten Stoßes, ist schon durch den Begriff des Organismus, wie ihn die philosophische Naturwissenschaft der neuern Zeit (Kants Kritik der Urtheilskraft) aufgefunden hat, ein- für allemal abgethan; Niemandem kann jetzt mehr einfallen, auf einer Stufe, die jede Pflanze hinter sich hat, den Menschen festhalten zu wollen*). Es ist besonders eine zwiefache Erkenntniß, durch welche jener Begriff den rohern Determinismus ausschließt. Einerseits giebt er uns die Idee eines Ganzen, welches aus lebendigen, relativ selbstständigen Gliedern besteht, deren jedes selbst wieder ein kleines Ganzes in

*) Auf diese Macht, welche der Begriff des Organismus gegen einen solchen Determinismus besitzt, weist auch Daub hin in der „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit (S. 74 — 76)", einer Schrift, welche zur Kritik der verschiedenen Formen des Determinismus, nur nicht der höchsten, bedeutende Beiträge liefert.

sich ist, mithin, wiewohl Mittel in Beziehung auf die übrigen, doch zugleich Selbstzweck. Ein solches lebendiges Glied im Weltganzen zu sein, müßte doch gewiß vor allen dem menschlichen Individuum zukommen. Andrerseits gewährt uns jener Begriff die Einsicht in eine Entwickelung, die, von einem innern Centralpunkte ausgehend, überall sich selbst voraussetzt, und zu der sich alle äußern Potenzen nicht mehr als wirkliche Ursachen, sondern nur veranlassend, erregend verhalten. Wenn so schon das organisch Lebendige einen selbstständigen Quellpunkt in sich hat, und vermöge dieser Macht nicht duldet, daß irgend eine ihm von außen kommende Bestimmung in seinem Lebenskreise etwas unmittelbar wirke, sondern sie in seine innere Tiefe versenkt, um sie, verwandelt und seinem eigenthümlichen Princip assimilirt, daraus neu hervorquellen zu lassen: so gilt dieß noch vielmehr von allem geistigen Leben.

Dazu kommt nun ferner, daß diese selbstständige, nur aus sich, nicht aus Anderm, etwa aus irgend einem Mischungsverhältniß, erklärbare Eigenthümlichkeit, welche in der organischen Natur als Gattungscharakter auftritt, in der Sphäre persönlicher Wesen dem einzelnen Individuum zukommt — ein Moment im Begriffe der Persönlichkeit, welches auch die antieleutherischen Theorien anerkennen müssen, wenn sie nicht diesen Begriff überhaupt leugnen und zugleich sich gegen die offenkundigsten Thatsachen der Erfahrung verblenden wollen. Denn daß das Verhalten des Einzelnen unter gegebenen Bedingungen nicht bloßes Resultat der gemeinsamen menschlichen Natur, des Gattungscharakters ist, daß zwei Individuen unter ganz gleichen äußern Umständen, ja, auch wenn dieselben Vorstellungen und Beweggründe in ihrer Seele eintreten, doch oft ganz verschieden handeln: diese unleugbare Thatsache muß jede gründlichere deterministische Betrachtung selbst mit in die Konstruktion ihrer Theorie aufnehmen. Sie muß darum, um die Ent-

stehung eines einzelnen Entschlusses zu erklären, die eigenthümliche Beschaffenheit des Subjektes, namentlich diesen bestimmten Grad von Anhänglichkeit an das Gute oder Böse, diese besondern Richtungen, in denen die eine oder die andre hier vorhanden ist, mit in Rechnung ziehen, und zwar als Hauptfaktor.

Aber grade darauf stützt sich der Determinismus, daß der Mensch, wenn er sich entschließt, überall schon ein bestimmter ist, und nicht aus einer grundlosen Wahlfreiheit, sondern aus diesem seinem bestimmten Wesen, zu welchem eben auch seine sittliche Bestimmtheit, namentlich die besondere Beschaffenheit seines Willens mit gehört, heraus handelt. Sein Handeln geht somit bei aller Selbstständigkeit, vermöge deren es wesentlich diesem einzelnen Individuum angehört, doch jedesmal mit strenger Nothwendigkeit aus Ursachen hervor, die er selbst im Augenblick der Entscheidung nicht mehr in seiner Gewalt hat; es ist, wenn wir von der immer untergeordneten Mitwirkung äußerer Ursachen absehen, das Produkt seines gewordenen Zustandes, welcher seinerseits wieder aus dem vorhergehenden Zustand resultirt, u. s. f. Wenn demnach der Handelnde bei jedem einzelnen Entschlusse durch seine gesammte eigne Vergangenheit bedingt und bestimmt ist, so besitzt er in keinem Momente seines Lebens jene Willensfreiheit, die in der Unbestimmtheit, in dem Auchanderskönnen ihr Wesen hat. In dieser festen Kontinuität des Zusammenhanges zeigen sich nirgends Lücken, in welche, wie in die Poren der Welt Epikurs Götter, eine solche zufällige Freiheit hineinschlüpfen könnte. Wenn in dem Augenblick, wo die Aufforderung zu einer bestimmten Willensentscheidung an einen Menschen ergeht, sein ganzer innerer Zustand wie ein Gemälde, klar bis auf die leisesten Züge, sich unserm Blicke enthüllte, seine Vorstellungen von Recht und Unrecht, seine Grundsätze und Gesinnungen, die Stärke und eigenthümliche Beschaffenheit seiner Gefühle und Affekte, seine geheimsten, viel-

leicht ihm selbst nicht deutlich bewußten Neigungen und Interessen: so würden wir, vorausgesetzt, daß uns die nöthige Beurtheilungskraft nicht mangelt, mit untrüglicher Sicherheit voraussagen können, wie er in jenem Falle sich entscheiden wird.

So steigert und verklärt sich der Determinismus zum Prädeterminismus, und bekanntlich war es eben diese Gestalt (wenn auch nicht genau in der hier gegebenen Ausführung), in welcher ihn Kant, auf das Zeitleben angewandt, für unüberwindlich hielt, und vor deren zerstörender Macht er die sittliche Freiheit als Grundlage der Zurechnung nur dadurch retten zu können meinte, daß er sie aus dem Zeitleben und dessen Kausalnexus heraus in das Reich des Intelligibeln, Außerzeitlichen versetzte*). In den wesentlichen Grundzügen dieselbe Gestalt der deterministischen Ansicht ist es, welche, besonders an Schleiermacher sich anschließend, Romang in seiner Schrift über diesen Gegenstand, doch nicht ohne einige Rückfälle auf eine niedere Stufe, vertheidigt, und es gehört zu der eigenthümlichen Taktik seines Kampfes, daß er diesem veredelten und vergeistigten Determinismus einen ganz rohen, spröden Freiheitsbegriff entgegenstellt.

Aber wenn dieser Determinismus siegreich ist gegen jene gleichgültige Freiheit, ist er es auch gegen einen gebildetern Begriff von der Freiheit, wie er sich jedenfalls mit den unabweislichen Thatsachen einer zusammenhangenden sittlichen Entwickelung und bestimmter Charaktere irgendwie vermitteln muß? Ehe wir die Antwort auf diese Frage suchen, erinnern wir uns, daß es uns in dieser ganzen Abhandlung nur um die Freiheit im sittlich religiösen Gebiet zu

*) Kritik der reinen Vernunft, in der „Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen." Kr. der pr. Vern. in der „kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft."

thun ist*), und fragen demnach vorher, ob man uns denn überhaupt die Existenz und selbstständige Bedeutung eines solchen Gebietes zugiebt?

Diese Anerkennung nämlich wird da verweigert, wo man die Lebensaufgabe des Menschen nur darein setzt, seine natürliche Individualität kräftig zu entfalten und darzustellen, wo man dem Sittlichen selbst durchaus keinen weitern Inhalt zugestehen will, als diesen. Da nun die Individualität ihren positiven Keimen nach für Jeden eine gegebene ist, so findet freilich bei dieser Ansicht von der höchsten Bedeutung des menschlichen Lebens eine Willensfreiheit in unserm Sinne nicht statt. — Wir haben im zweiten Kapitel dieses Abschnittes selbst darauf aufmerksam gemacht, wie eng im menschlichen Leben mit einander verflochten ist, was dieser natürlichen Individualität angehört, und was vom persönlichen Willen ausgeht. Auf diesem Ineinandersein beruht ja auch ganz der in dem gegenwärtigen Kapitel näher bestimmte Begriff des Charakters. Eben darum aber, weil Beide zum Ineinandersein und zur wechselseitigen Durchdrin-

*) Darum brauchen wir uns auch hier nicht auf das Verhältniß der Freiheit des menschlichen Willens und der von ihr ausgehenden Wirkungen zu dem gesetzmäßigen Verlauf der jene Wirkungen aufnehmenden äußern Natur einzulassen, indem wir bloß bemerken, daß dieses Verhältniß grade einer religiösen Weltansicht am wenigsten Schwierigkeiten machen kann. Denn wenn der schaffende Gott den endlichen Geist gewürdigt hat, ihn zum Brennpunkt des Weltalls zu erheben — was mit dem Willen, daß der endliche Geist sei, unmittelbar Eins ist —, so ist auch von vorn herein gewiß, daß die Natur mit ihren Ordnungen auf ihn berechnet ist, und daß sie die freie Bethätigung seines Lebens nicht aufheben kann. Auf jeden Fall ist es ein sehr desperates Mittel, oder, wenn man will, eine übertriebene Artigkeit des Geistes gegen die Natur, wenn er, um die Naturordnung in ihrer Unverletzlichkeit zu bewahren, sich selbst durch Leugnung der Freiheit zur Natur herabsetzt. Das ist eben schon Naturalismus, daß uns die Natur und ihre Ordnung sicherer, gewisser sein soll, als der Geist und seine Uebernatürlichkeit. — Hier fällt zugleich in die Augen, wie bedenklich Schleiermachers Sprachgebrauch ist, welcher den Weltzusammenhang schlechtweg als Naturzusammenhang bezeichnet.

gung geordnet sind, kann der persönliche Wille nicht bloß die freinothwendige Aeußerung und Manifestation dieser bestimmten Individualität sein, sondern es muß ihm ein eigner, über die bloße Darstellung der Individualität hinausgreifenden Inhalt zukommen, und als einen Grundirrthum müssen wir es ansehen, den Charakter in seinem ursprünglichen Wesen nur als unbewußte Naturbestimmtheit zu fassen. In der sittlichen Handlungsweise eines Individuums, ja auch in jeder einzelnen Handlung desselben, die irgendwie als Totalität, als ein aus mehrern Theilen bestehendes Ganzes zu betrachten ist, werden sich immer Elemente nachweisen lassen, die aus dieser unbewußten Naturbestimmtheit stammen; wodurch denn der Schein entsteht, daß das sittliche Handeln überhaupt nur die Selbstdarstellung der Individualität zu seiner Aufgabe habe. Aber immer gehören jene Elemente nur zu der Hülle, welche der eigentliche Kern der Handlung, der sittliche Wille und seine Richtung, aus jener Naturbasis sich herausbildet. —

Wird uns nun also ein religiös sittliches Gebiet des menschlichen Lebens von selbstständiger Bedeutung zugegeben, so scheint, da jeder gegebene Moment und sein Wollen und Handeln offenbar durch die ihm vorangehenden bedingt ist, der Streit zwischen Determinismus und Freiheitslehre sich auf die Frage nach dem Anfange des sittlich bewußten Lebens, nach der ersten That zu koncentriren. Und wenn doch unleugbar die Gestaltung des sittlichen Lebens in den Einzelnen, auch abgesehen von dem großen Gegensatze zwischen Theilnahme und Nichttheilnahme an der Erlösung, eine sehr verschiedene, und die Schuld eines Jeden vermöge der Persönlichkeit eine eigenthümliche ist: so können wir hier nicht bei dem allgemeinen Anfange des sittlichen Daseins im Geschlecht stehen bleiben, sondern müssen diesen Anfang, wie er im Individuum ist, in's Auge fassen.

Von dem Determinismus, der uns hier entgegensteht,

dürfen wir nicht mehr besorgen, daß er uns diesen Anfang für das Produkt des Zusammenwirkens äußerer Ursachen ausgeben wird; denn damit würde er im letzten Abschluß seiner Theorie nach dieser Seite doch wieder ganz auf die mechanische Ansicht zurücksinken. Vielmehr muß er selbst anerkennen, daß, sofern und so lange das Individuum sich in Beziehung auf das Sittliche nur bestimmtwerdend, leidend verhält gegen äußere Einflüsse, in ihm ein wirklich sittliches Dasein eben noch gar nicht angefangen hat. Auch zeugt ja wohl die Erfahrung laut genug, wie oft zwei Individuen bei wesentlich gleicher Erziehung und gleichen Umgebungen schon als Kinder, noch mehr als Männer in ihrer sittlichen Richtung und Gesinnung grundverschieden sind.

Will dieser Determinismus sich selbst sowohl im Gegensatze gegen die Freiheitslehre als auch im Unterschiede von den rohern deterministischen Ansichten treu bleiben: so kann er diesen Anfang wohl nur als eine individualisirende That der allen Einzelwesen immanenten menschlichen Natur auffassen. Dieselbe zeugende und bildende Thätigkeit, durch die sie eine natürliche Individualität von dieser besondern Beschaffenheit aus dem tiefen Schacht ihres Lebens hervorbringt, setzt damit zugleich auch eine sittliche Bestimmtheit, eine eigenthümliche Richtung des Willens, oder ein eigenthümliches Verhältniß seiner Energie zu andern Lebenselementen. Die der Gattung einwohnende allgemeine Vernunft und praktische Thatkraft theilt sich dem einzelnen Individuum in bestimmter Begrenzung nach Maß und Art mit, und dadurch ist seine ganze sittliche Lebensentwickelung und die Gewalt, die es darin allmälig über die sinnlichen Potenzen zu erlangen vermag, prädeterminirt. Maß und Art jenes Mitgetheilten können nicht in jedem Individuum dieselben sein, weil eben in der größtmöglichen Mannigfaltigkeit des Einzelnen der unerschöpfliche Reichthum der menschlichen Natur sich zu offenbaren strebt.

Hieraus ergiebt sich, daß dieser Alles entscheidende Anfang allerdings als ein ursprüngliches Determinirtsein des Individuums, zwar nicht von außen, sondern aus seinem eignen innern, aber von ihm selbst schlechterdings unabhängigen Lebensgrunde, angesehen werden muß. Dann müssen wir aber auch behaupten, daß das Individuum, mögen seine Entschließungen und Handlungen immerhin von dem innersten Mittelpunkte seines Lebens ausgehen, doch nicht wahrhaft Urheber derselben ist, sondern nur als solcher erscheinen kann, so lange die Betrachtung auf einem Standpunkt festgehalten wird, den der Determinismus selbst als einen untergeordneten, das Einzelne für sich auffassenden anerkennen muß. Auf dem höchsten, das Ganze überschauenden Standpunkte angelangt, wird er nicht umhin können, das Böse, in welcher Art und in welchem Maße es nun eben an dem Einzelnen haftet, als eine nothwendige Folge seines bestimmten Wesens zu betrachten, und damit die Wahrheit der Zurechnung, des Schuldbewußtseins und was weiter daran hängt, Preis zu geben. Denn um dieß Alles zu wahren, genügt durchaus nicht, wie Romang will*), die Anerkennung, daß die Störung doch in uns, in unserm eignen Sein statt finde, und daß sich unser von dem sittlichen Bewußtsein getadelter Zustand nicht etwa nur als Durchgangspunkt für eine fremde Wirksamkeit verhalte u. s. w. Entspringt diese Störung nicht aus freier Selbstentscheidung, sondern aus den nothwendigen Schranken, die an der menschlichen Natur in ihrer allmäligen Entwickelung und individuellen Erscheinung haften, so bleibt das Schuldbewußtsein immer unerklärlich; wir sind nicht mehr ihre Urheber. Ein angebornes Mißverhältniß unsrer natürlichen Individualität, z. B. der gänzliche Mangel eines Organs für Musik oder bildende Kunst, ist ohne Zweifel

*) A. a. O. S. 147. f. 153. f.

auch in uns, in unserm empirischen Sein; aber darum fällt es doch Niemandem ein, sich dergleichen als eine fortgehende Unterlassungssünde anzurechnen. Auch im thierischen Leben, ja, überhaupt in allem Organischen fehlt die innere Einheit keineswegs so sehr, wie es Romang, um über seinem Determinismus die scharfe Unterscheidung des Menschen von den Naturwesen, die eigenthümliche Dignität des Erstern nicht einzubüßen, darstellt*); kein organisches Wesen ist bloß fließendes Moment, sondern, wie sehr immer Glied einer höhern Totalität, doch ein in sich geschlossenes Ganze; dennoch liefert diese innere Einheit uns keine Grundlage für irgend eine Zurechnung. — Daß es übrigens in Beziehung auf unsre Frage keinen Unterschied macht, ob als jene die menschlichen Einzelwesen aus sich hervorbringende Lebensquelle anstatt der menschlichen Natur unmittelbar Gott gesetzt wird, leuchtet von selbst ein.

Wenn nun gegenüber dem Determinismus, der den Anfang des sittlichen Lebens zu einer Begebenheit für das Individuum macht, von der Freiheitslehre dieser Anfang als eine That, als eine erste Selbstentscheidung des Individuums erkannt wird, so scheint damit unser Interesse am formalen Freiheitsbegriffe sich befriedigen zu können. Denn finden wir uns gleich bei jedem einzelnen Entschluß in einem bestimmten Lebensmoment ganz prädeterminirt durch unsre eigne Vergangenheit, so ruht doch diese in der sittlichen Sphäre ganz auf unsrer eignen That; unser Schuldbewußtsein behält Recht in seinen Aussprüchen, und Alles, was im Ehristenthum sich darauf als auf seine Voraussetzung bezieht — und das ist der Kern des Christenthums —, bleibt uns verständlich. Es ist ein Gedanke, der bei christlichen Schriftstellern öfter vorkommt**), daß unter die Zurechnung nicht

*) A. a. O. S. 78.

**) In älterer Zeit z. B. bei dem Verfasser der Pseudo-Clemen-

bloß diejenigen Verletzungen des göttlichen Gesetzes fallen, welche, für sich genommen, freie Handlungen sind, sondern auch diejenigen, welche aus freien Handlungen folgen. Wenn dieß unstreitig richtig ist, warum sollte dieses heilige Interesse unsers sittlichen Bewußtseins und unsers christlichen Glaubens, die Schuld in der Sünde festzuhalten, uns an der Anerkennung hindern, daß, wie der gute Baum nicht faule, und der faule Baum nicht gute Früchte bringen kann (Matth. 7, 17. 18.), so auch die guten oder bösen Entschließungen und Thaten unter den vorliegenden Verhältnissen mit unwandelbarer Nothwendigkeit aus dem jedesmaligem Zustande des Subjekts hervorgehen? Nur müssen wir dabei nie vergessen, daß dieser Zustand selbst, abgesehen von dem Falle des Urmenschen, seinen besondern Grund in einer mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins zusammenfallenden ersten Entscheidung des Individuums hat (ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν, καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν· ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν, καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν, Matth. 12, 33.).

Wie sich hiernach unser Begriff von der Freiheit gestalten würde, wird besonders deutlich, wenn wir ihn neben denjenigen stellen, den der vorher genannte geistvolle Vertreter des Determinismus mit diesem vereinbar findet. Romang bestimmt diesen Begriff so: Frei werden wir ein Wesen nennen, inwiefern es nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit oder Natur selbstständig aus der innern Mitte seines Wesens heraus wirkt und thätig ist. An die Form dieser Erklärung uns anschließend, würden wir sagen: Frei ist ein Wesen, inwiefern die innere Mitte seines Lebens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, seine eigne That ist. Es ist wesentlich das-

tinen, hom. XII. 30., später bei Thomas Aquinas (in seiner Summa, Prima Secundae qu. 77, art. 7. Secunda Secundae qu. 79, art. 5.) und einigen andern Scholastikern.

selbe, wenn wir im zweiten Kapitel dieses Abschnittes die Freiheit des persönlichen Geschöpfes als die Macht desselben, sich als sittliches Wesen selbst hervorzubringen, bezeichnet haben.

Doch wie könnten wir uns die neuen Schwierigkeiten verbergen, in welche dieser Versuch, das Problem zu lösen, uns verwickelt? Die gegenwärtige Gestalt des sittlichen Lebens im Individuum hat ihre Wurzeln in der der nächsten Vergangenheit, diese wieder in der Beschaffenheit der ihr unmittelbar vorhergehenden Zeit, u. s. w. So treibt uns dieser Rückgang von Stufe zu Stufe bis zu jenem frühen Zeitpunkt, wo das Kind zum sittlichen Bewußtsein erwacht, und scheint uns unausweichlich zu dem harten Schlusse zu nöthigen, daß in diesem der eignen Erinnerung unerreichbaren Moment, wo die Entwickelung der Persönlichkeit eben erst von einem Minimum beginnt, die Kausalität für die sittliche Beschaffenheit und alle aus ihr hervorgehenden Handlungen des gesammten spätern Lebens liegen müsse.

Zwar haben wir uns, wie schon früher bemerkt wurde, dieß Erwachen der kindlichen Seele zum sittlichen Bewußtsein und damit zu irgend einem Grade sittlicher Selbstständigkeit durchaus nicht als ein anfangs ganz unmerkliches, dann in kleinster Proportion allmälig zunehmendes Dämmern eines schwachen Lichtes, sondern als ein blitzartiges Aufleuchten aus dem tiefen Dunkel des träumenden, bewußtlosen Lebens vorzustellen. Aber immer ist doch dieses Bewußtsein im Anfange ein minder entwickeltes und vollkommnes, das gesammte geistige Leben, also auch die sittliche Seite desselben, am wenigsten selbstständig, in vielen seiner Erweisungen, vermöge der Neigung des Kindes zum Nachahmen, gewöhnlich nur ein Reflex seiner Umgebungen;

wie denn ganz allgemein dem Handeln des Kindes ein geringerer Grad von Zurechnungsfähigkeit zugeschrieben wird, als dem Handeln des Erwachsenen. Und doch soll sein Wille die Macht haben, durch seine erste bewußte Selbstbestimmung den Charakter für alle Folgezeit unwiderruflich zu fixiren? In die schwache Hand des Kindes wäre ein Verhängniß gelegt, das selbst für jeden einzelnen Augenblick des entwickelten Lebens unverhältnißmäßig groß und schwer erscheint? Wie stimmt auch damit die allgemeine Erfahrung zusammen, daß der Charakter sich erst im Jünglingsalter zu befestigen pflegt, daß er auch von diesem Zeitpunkte an bis zum reifern Mannesalter in unzähligen Fällen noch radikale Umwandlungen erleidet? Mögen die einzelnen Früchte guter oder böser Thaten, wie sie in die Erscheinung fallen, mit Nothwendigkeit aus der gewordenen Beschaffenheit des Baumes hervorgehen; hier handelt es sich noch um das allmälige Werden des Baumes selbst.

Aber was ist es, was uns, indem wir von einem unstreitig richtigen Punkte, von der Nöthigung, uns die gegenwärtige Gestalt unsers sittlichen Lebens selbst zuzurechnen, nach dem vorauszusetzenden Anfange hin zurückschreiten, in so seltsame und aller Erfahrung widerstreitende Konsequenzen verstrickt? Wir können die Wurzel des Irrthums nur in der hier zum Grunde gelegten Vorstellung von der Vermittelung zwischen dem Anfang und dem gegenwärtigen Augenblick, von dem Wesen der Entwickelung suchen. Diese wird so gedacht, daß die Kausalität jeder neuen Stufe ganz in der vorigen enthalten sein soll; die zweite Stufe und Alles, was von ihr ausgeht, ist das Produkt der ersten, die dritte das der zweiten u. s. f.; woraus denn freilich streng folgen würde, daß nur die erste Stufe wirkliche Kausalität habe. Allein wie wäre doch von hier aus irgend eine Entwickelung zu verstehen! Wie könnte es auf diese Weise jemals zu etwas Anderm, zu einem Fort-

schritt kommen? Jede folgende Stufe wäre dann nur eine Wiederholung der vorigen; ja, sie wäre überhaupt nicht als besondere Stufe; denn sie hätte keinen eigenthümlichen Inhalt, der sie von der vorigen wirklich unterschiede; es wäre dieselbe Stufe, nur in eine andere Zeit gesetzt und vielleicht durch das Zusammensein mit andern Umgebungen besonders modificirt. Es ist klar, daß damit die Begriffe: Stufe, Entwickelung, überhaupt ihre Bedeutung verlieren. Auch läßt sich nirgends eine Entwickelung aufzeigen, die durch bloße Analyse des Anfangspunktes erfolgte, sondern überall einigt sich damit die lebendigste Synthese. Niemals ist die Entwickelung ein bloßes Heraussetzen innerlich schon fertiger Bildungen, sondern diese werden erst in ihr durch das ihr einwohnende schöpferische Princip.

Von der andern Seite widerstreitet es freilich nicht minder dem Begriff der Entwickelung, wenn jede folgende Stufe nur ein Andres und Neues im Verhältniß zur vorhergehenden sein will, ohne Zusammenhang mit dem schon Gewordenen schlechthin von sich selbst anfangend. Damit würde die Einheit im Mannigfaltigen, die durchgehende Identität, die die einzelnen Momente zu Einem Ganzen verbindet, verloren gehen; es wäre eine Entwickelung ohne ein bestimmtes sich Entwickelndes, also keine Entwickelung mehr, sondern ein willkürliches Springen von Einem zum Andern, ein chaotisches Durcheinander von isolirten, grund- und zwecklosen Bewegungen.

In jeder wirklichen Entwickelung sind demnach zwei Richtungen unauflöslich mit einander verbunden — die eine die erhaltende, die den Zusammenhang der verschiedenen Momente unter einander, die Identität und Kontinuität in der Veränderung wahrt, das innere Band, welches die verschiedenen Stufen mit einander verknüpft; die andre die neubildende, durch die auf jeder Stufe neben dem, was in ihr dem Zusammenhange mit der vorigen angehört, und worin sich

diese nur fortsetzt, ein neuer Anfang, eine in sich eigenthümliche Bildung sich erhebt, das progressive Princip, das die Entwickelung durch die mannigfaltigsten Metamorphosen hindurchführt und die innere Einheit hinter eine Fülle von Gestaltungen verbirgt Wenn jene Richtung die Vergangenheit und den innigsten Zusammenhang mit ihr in der Gegenwart festzuhalten sucht, so strebt diese Keime aus der Gegenwart die lebendigen der Zukunft hervorzutreiben und zu entfalten. Jede von beiden Richtungen fordert die andre als ihre nothwendige Ergänzung; jede von beiden würde sogleich, entweder durch Erstarrung oder durch Verflüchtigung, ihr eignes Leben zerstören, wenn sie die andre verdrängte, um sich ausschließlich geltend zu machen.

Dieses Grundgesetz aller lebendigen Entwickelung, dieß Ineinandersein von Beharren und Wandlung vermögen wir uns auch im Gebiet der organischen Natur überall leicht nachzuweisen. In der Entwickelung jedes organischen Wesens herrscht ein inneres unveränderliches Princip, und durch alle seine, wenn auch noch so mannigfaltigen Glieder geht ein bestimmter, sich gleich bleibender, überall leicht erkennbarer Grundtypus der Gestaltung hindurch. Und doch giebt uns die Analyse des Pflanzenkeimes eben nur die erste Stufe der Entwickelung, keineswegs das Ganze; dieses realisirt sich nur im Hervorbrechen immer neuer Bildungen, die wir im Keime nur darum angedeutet finden, weil wir hier das Ganze genau kennen, und den Stufengang, in dem es wird. Und wenn die Puppe sich zum Schmetterling methamorphosirt, und die Keimstelle am Eidotter zum Vogel geworden ist, wer will sagen, Schmetterling und Vogel seien schon von Anfang in Puppe und Ei vorhanden gewesen, und jetzt nur zum Vorschein gekommen?

In der organischen Entwickelung ist dieses progressive Princip der Bildungstrieb, welcher das ihm eingeprägte Bild dieses bestimmten Ganzen in der Aufeinanderfolge der Stufen

zu realisiren strebt, und darum die Entwickelung auf keiner dieser Stufen ruhen läßt, sondern sie über jede hinaus zu einem neuen Moment des Ganzen forttreibt. In der sittlichen Entwickelung nun erkennen wir als dieses Princip den freien Willen, und nur in der Form einer successiven Entwickelung und als immanentes Princip derselben vermag die Willensfreiheit der persönlichen Weltwesen sich zu realisiren. Denn von einem außerzeitlichen Sein der Kreatur wissen wir ein- für allemal nichts, und sind, so wenig wir unsre ganze gegenwärtige Seinsweise, in welcher „jeder Augenblick an des folgenden Geburt stirbt", in welcher alles Werden zugleich ein stetes Vergehen ist, als die reine Verwirklichung des wahren Begriffes einer stetigen Entwickelung zu erkennen vermögen, zu der Erwartung eines schlechthin außerzeitlichen Lebens auch jenseits der Schranken unsers irdischen Daseins durchaus nicht berechtigt. Vielmehr ist alles kreatürliche Leben nur insofern, als es immerfort wird. Soll darum die Freiheit für uns Realität haben: so können wir ihr dieselbe, mit Verzichtleistung sowohl auf jene intelligible Freiheit, als auch auf die Bethätigung absoluter Selbstbestimmung in einem einzelnen Zeitmoment für sich genommen, nur im Werden, im Begriffe einer fortschreitenden sittlichen Entwickelung anweisen, so daß sie in dieser als Princip nicht bloß des Anfangens, sondern auch des Fortschreitens von Einem zum Andern wirksam ist. Die Form alles Werdens aber ist die Zeit. Und hier darf es uns nicht irre machen, daß von Kant und nach seinem Vorgange von vielen Andern die Zeit ganz als Korrelatbegriff des sogenannten Naturmechanismus behandelt wird. Wir sollen einmal weder so gering denken von der Zeit, daß sich in ihr das Höchste und Innerste der Wesen nicht wirklich offenbaren könnte, daß namentlich die Freiheit, die ja eben die Macht des sittlichen Werdens ist, in ihr keinen Raum fände; noch so ungemessen hoch

von der Freiheit, daß wir den Menschen sofort in das göttliche Wesen — denn nur diesem kommt die Außerzeitlichkeit zu — versetzen müßten, um ihm dieselbe als ein absolutes Anfangen aus sich und als eine Art von Allmacht zuschreiben zu können.

Dabei ist es klar, daß, wer die Willensfreiheit nur wirklich im Anfange der sittlichen Selbstentwickelung, in der ersten bewußten Entscheidung für das Gute oder Böse zu finden vermag, die starre Vorstellung von einer durch diese erste Entscheidung vollständig und unwandelbar bestimmten Beschaffenheit des sittlichen Lebens nicht festhalten kann, sondern die Freiheit auch in jedem einzelnen Moment jener Entwickelung als wirklich vorhanden und gegenwärtig anerkennen muß. Denn was schon an sich als Axiom gelten könnte, findet in unsrer Auseinandersetzung des Begriffes der Entwickelung noch seine besondere Begründung, daß, was Princip des Anfanges ist, auch Princip des Fortschreitens sein muß. Die sittliche Entwickelung des Menschen ist nicht ein einmaliges, sondern ein fortgehendes Sichselbstbestimmen durch Freiheit. Der Wille ist auf jedem Punkte dieser Entwickelung, den ersten ausgenommen, mit Herbart zu reden, schon charakterisirt, aber im irdischen Leben niemals vollständig, sondern er charakterisirt sich noch immer weiter. Und zwar kommen diese weitern Bestimmungen, die er sich giebt, nicht aus der Bestimmtheit, die er schon hat — denn so wenig diese wirkungslos ist in der sittlichen Entwickelung, so kann doch das eigentlich Fortschreitende in derselben nicht ihr Produkt sein —, sondern aus ihm, wiefern er beziehungsweise noch ein unbestimmter ist, die Macht sich in dieser Beziehung ursprünglich aus sich selbst zu bestimmen.

Wir werden demnach in aller sittlichen Entwickelung zwei Momente zu unterscheiden haben, die Momente des Zustandes und der That. Wer die sittliche Entwickelung nur als ein

Aggregat von lauter einzelnen Handlungen ansieht, so daß es niemals zu einem bestimmten sittlichen Zustande kommt, oder daß dieser Zustand doch ohne Folge und Einfluß bleibt auf das weitere Handeln des Subjektes, der zerstört den Begriff der Entwickelung; aber nicht minder der, welcher den bestimmten Zustand überall als das Ursprüngliche, das Prius, und jede sittliche That, jeden sittlichen Entschluß lediglich als dessen nothwendige Offenbarung und Folge betrachtet. Vielmehr kommt zuerst dem Zustande selbst nur insofern Name und Dignität eines sittlichen zu, als er zu seiner Wurzel die That hat, diese als rein innerliche gefaßt, als freie Hinwendung zu — oder Abwendung von einem bestimmten Moment im Inhalt des sittlichen Bewußtseins, als Aufnahme desselben in die innerste Gesinnung oder Verschließung des Herzens dagegen. Durch solche innere Entscheidungen, in denen Bewußtsein und Thatkraft sich auf einem einzelnen Punkte zusammendrängt, wird ein beharrender Zustand, ein Hang begründet; der Wille hat sich damit eine bestimmte Richtung gegeben, aus welcher dann, wenn die erforderlichen Veranlassungen eintreten, ganze Reihen von einzelnen Handlungen oder Unterlassungen abfolgen*). Aber keineswegs ist nun alles folgende Handeln von sittlicher Qualität ein bloßes Ergebniß des so gewordenen Zustandes; sondern theils vermag eine gewaltigere neue Grundentscheidung, ausgehend von dem noch immerfort strömenden Quell der Freiheit, sich zwischen jene Reihen zu drängen, und die schon entstandenen Willensrichtungen zu modificiren, theils kommt das innere Leben in seiner fortschreitenden Entwickelung mit immer neuen, für das Subjekt noch relativ unbestimmten Gebieten in Beziehung, und wird dadurch zu neuen Selbstentscheidungen aufgefordert.

*) Auf lehrreiche Weise beschäftigt sich Thomas v. Aquin in der Summa (prima secundae, qu. 51. art. 2. 3.) mit der Frage, wie aus den Handlungen ein habitus des Handelnden entstehe.

Die That in diesem Sinne ist das Producirende, der Zustand das Produkt, dem aber die Tendenz, sich selbst zu behaupten und in entsprechenden Handlungen zu offenbaren, nicht fehlen kann. In jener macht sich besonders das progressive, in diesem das identische Princip der Entwickelung geltend. Beide Momente finden in jenen Aussprüchen des Herrn von dem Baum und den Früchten ihre Bestätigung, das zweite in Matth. 7, 17. 18., das erste in dem ποιήσατε Matth. 12, 33.

Nur müssen wir uns hierbei sorgfältig hüten, den freien Willen aus der lebendigen Einheit mit den übrigen Funktionen des geistigen Lebens herauszureißen, und ihn in ein äußerliches Verhältniß zu denselben zu setzen; was uns unausweichlich in das Dilemma führen würde, ihn entweder als gleichgültig gegen alle diese Potenzen darzustellen, deren Realität für ihn zu leugnen, oder ihn dadurch auf unfreie Weise determinirt werden zu lassen. Vielmehr wie die Seele sich des Leibes als ihres Organes bedient, und alle seine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft, und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Erkenntnisse, Grundsätze, die den Inhalt unsers im weitern Sinne praktisch geistigen Lebens konstituiren, insgesammt gleichsam einen innern Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens. —

Wir erlauben uns hier den Fortschritt der Betrachtung einen Augenblick anzuhalten, um auf die Phasen, welche das Freiheitsbewußtsein in seinem Verhältniß zum Determinismus zu durchgehen pflegt, aufmerksam zu machen. Zuerst, auf dem natürlichen Standpunkte, ist die Freiheit das Offenbare, die Bestimmtheit das Latente. Der Mensch verläßt sich ganz auf das unmittelbare Bewußtsein, das den einzelnen Entschluß zum Handeln begleitet, oder das er doch jedesmal sogleich

in sich hervorrufen kann, daß er eben sowohl das Eine, als das Andre wählen könne. Dabei bleibt ihm verborgen, daß auf jeden einzelnen Entschluß die schon vorhandene Bestimmtheit seines innern Lebens Einfluß ausübt, und daß jenes Bewußtsein der Indifferenz auch auf dem bloßen Nichtwahrnehmen der bestimmenden Gründe beruhen kann. Sodann, auf dem Standpunkte der schärferen verständigen Betrachtung, kehrt sich das Verhältniß um; die Freiheit verhüllt sich, und die Bestimmtheit ist das, was sich dem Nachdenken über die Entstehung des einzelnen Entschlusses überall wie eine eherne Kette, in welcher kein Glied fehlt, entgegendrängt. Die Freiheit rettet sich hier vor den Zweifeln des Verstandes in das Bollwerk einer gläubigen Voraussetzung, zu der uns das Gewissen und die Nothwendigkeit, die Kausalität des Bösen von Gott fern zu halten, zwingen. Auf der dritten Stufe endlich kommt diese gläubige Voraussetzung zum wissenschaftlichen Bewußtsein ihres Grundes und Zusammenhanges, und das unmittelbare Freiheitsgefühl findet seine rechtfertigende Erklärung, und doch wird die Bestimmtheit nicht geleugnet, sondern nur theils begrenzt, theils auf eine ursprüngliche Selbstbestimmung zurückgeführt. Die Ueberzeugung von der Freiheit des menschlichen Willens behält in letzter Instanz Recht; aber sie schließt die Behauptungen des Determinismus nicht schlechterdings aus, sondern erkennt Wahres darin an, und gewinnt selbst erst dadurch, daß sie es in ihren Zusammenhang aufnimmt, ihre volle Bestimmtheit.

Jede Entwickelung, wie die des organischen, so auch die des sittlichen Lebens, hat ihre Epochen, deren Wesen ganz im Allgemeinen darin besteht, daß das progressive Princip hier das entschiedene Uebergewicht hat über das identische und konservative. Neue Entwickelungstriebe brechen unaufhaltsam hervor, und verdrängen in rascher Wandlung die bestehenden Bildungen. Wo diese Epochen am bedeutendsten sind, da scheinen

sie einen schlechterdings neuen Umfang begründen und jeden Zusammenhang mit dem Gewordenen zerreißen zu wollen. Aber bald zeigt es sich, daß im verborgenen Innern tausend zarte, aber feste Fäden die Verbindung auch in der schärfsten Scheidung aufrecht erhielten.

In der sittlichen Entwickelung sind es vornehmlich diese Epochen, in denen die Willensfreiheit des Menschen ihre Energie offenbart. Im Gebiet des organischen Lebens nun, wo die Entwickelung unmittelbar und unabtrennlich an das Naturgesetz gebunden ist, bewahren diese Epochen nothwendig die Eine Richtung auf die Vollendung des Ganzen hin. Anders ist es in der sittlichen Entwickelung. Ihr eigenthümliches Gesetz realisirt sich nicht unmittelbar und mit physischer Nothwendigkeit, sondern zwischen ihm und seiner Realisirung steht die Freiheit des Willens, die eben darum, weil sie die Realisirung des Gesetzes im Leben des Subjektes aus sich vollbringen soll, auf die Möglichkeit in sich schließt, sich von diesem Gesetze willkührlich loszureißen. Deshalb können hier die Epochen sich auch als Wendepunkte darstellen. Es öffnen sich vor dem Menschen zwei verschiedene Wege, zwischen denen er wählen muß, und welche Richtung er seinem sittlichen Leben hier giebt, die wird es bewahren, bis etwa ein neuer Wendepunkt eintritt.

Zwar im absoluten Sinne giebt es für die durch die Sünde einmal gestörte Entwickelung nur Einen Wendepunkt, die Entscheidung zwischen der Fortsetzung des alten Lebens oder dem Beginn eines neuen in der Wiedergeburt. Dieser absolute Wendepunkt kann aber hier schon darum nicht Gegenstand der Betrachtung sein, weil seine Möglichkeit an Bedingungen haftet, die schlechterdings über die menschliche Freiheit hinausliegen. Indessen dürfen wir nicht leugnen, daß solche Epochen und Wendepunkte in untergeordneter und partieller Weise auch außer und vor dem Eintritt in die bewußte und selbstständige Theilnahme an der

Erlösung statt finden. Sehr häufig fallen sie in diejenigen Zeitpunkte, die zugleich Epochen in der Naturentwickelung des Menschen bilden. Namentlich ist es hier der Eintritt in das reifere Jünglingsalter, den schon die bekannte Allegorie des Prodikos vom Herakles am Scheidewege mit Recht als einen besonders hervorstechenden Wendepunkt darstellt. Doch fallen die Uebergänge und Krisen in beiden Sphären durchaus nicht immer und nothwendig zusammen. Die physiologischen und psychischen Krisen vermögen, eben so wie bedeutende Veränderungen und Erschütterungen des äußern Lebens, nur als Reize und Impulse zu einer durchgreifenden Selbstentscheidung zu wirken; aber von dem Willen hängt es ab, ob er darauf achten will oder nicht. Und in unzähligen Fällen gehen sie spurlos vorüber, während ganz unabhängig davon an andern Stellen Momente eintreten, wo das ganze innere Leben des Menschen sich in einem bestimmten Entschlusse zusammendrängt, wo er den bisherigen Inhalt seines Wollens und Strebens mit deutlichem Bewußtsein entweder bejaht und sich inniger, selbstständiger aneignet, oder verneint und abweist, um sich einer andern Richtung zuzuwenden.

Wenn nun die sittliche Entwickelung nur durch fortgehendes Selbstbestimmen erfolgt, welches nicht als bloßes Produkt der Bestimmungen, die der Wille sich und dem gesammten innern Leben schon gegeben hat, angesehen werden darf: so ergiebt sich von selbst, daß die Willensentscheidungen eines Menschen für den Andern, stände diesem auch die genaueste Kenntniß und die besonnenste Beurtheilung zu Gebote, ehe sie wirklich gefaßt sind und sich offenbaren, immer eine unberechenbare Größe bleiben. Darum giebt auch das angemessenste Wirken auf Andre, welches auf solche Entscheidungen abzweckt, oder dessen Erfolg doch dadurch bedingt ist, niemals ein vollkommen sicheres Resultat. Es ist hier nicht die Rede von der Bewegung irgend einer Gesammtheit zu einer bestimmten äußern Handlung

— hier mag es z. B. ganz wahr sein, daß wer nur die Interessen des Egoismus kräftig aufzuregen weiß, sich in seinem Wirken auf die Masse nicht verrechnen wird —, sondern was wir hier wie überall im Auge haben, sind Willensentscheidungen, welche in den innern sittlichen Entwickelungsgang des Einzelnen wesentlich eingreifen. Wie nun hier das Verhältniß der Mittel zum Zweck immer ein irrationales bleibt, das lehrt die Erfahrung auch da, wo das Objekt der Wirksamkeit am unselbstständigsten und bestimmbarsten ist, in der Erziehung. Es giebt kaum ein merkwürdigeres Zeugniß, welche Zähigkeit Selbsttäuschungen, die der Eigenliebe schmeicheln, den offenkundigsten und tausendmal sich wiederholenden Thatsachen gegenüber haben, und wie unberechenbar die Macht der Willkür ist, selbst Meinungen, geschweige Handlungen zu erzeugen, als die großsprecherische Zuversicht, mit der viele Pädagogen sich rühmen, daß aus ihrer Erziehung die Tugend des Zöglings eben so sicher hervorgehen müsse, als das Werk aus den Händen des mechanischen Künstlers*).

Eben so wenig ist bei dem entwickelten Charakter jemals mit vollkommner Gewißheit vorauszusagen, wie er in einem bestimmten Falle sich entscheiden wird, und zwar nicht bloß aus dem subjektiven Grunde, weil unsre Kenntniß desselben so wie der mannigfaltigen Bestimmtheit des gegebenen Falles immer eine unvollständige bleibt, sondern auch aus dem objektiven Grunde, weil der Charakter innerhalb des irdischen Werdens niemals ein so festes, abgeschlossenes Sein ist, daß er nicht von dem unerschöpflichen Urquell der Willensfreiheit aus noch

*) Besonders seltsam nehmen sich dergleichen kühne Hyperbeln in Fichte's Reden an die deutsche Nation aus, da diesen Philosophen seine Freiheitslehre, die ihn z. B. behaupten läßt, kein Mensch, ja kein endliches Wesen werde im Guten bestätigt, d. h hier, seiner Moralität sicher (Syst. der Sittenl. S. 254.), wohl zu grade entgegengesetzten Resultaten hätte führen sollen.

neue, abändernde Bestimmungen empfangen könnte*). Denken wir uns irgend ein Individuum, dessen geheiligte Gesinnung uns näher bekannt ist, in einer Lage, wo von außen die Versuchung zu einer rohen Unthat an dasselbe herantritt: so werden wir es freilich ohne Bedenken für unmöglich erklären, daß es der Versuchung folgt. In negativer Form also meinen wir wohl zuweilen ein solches Verhalten bestimmt voraussagen zu können. Und selbst hier, so wie wir es in entschiedener Behauptung hinstellen wollen, fühlen wir sogleich die Nothwendigkeit, unser Urtheil vorsichtig zu beschränken und zu bedingen. Denn gesetzt auch, es fehlte uns nichts zur vollständigen Kenntniß jenes Mannes, das Gewebe seines innern Lebens läge bis auf die feinsten, zartesten Fäden klar vor unserm Blick: dürften wir uns auch anmaßen, mit untrüglicher Sicherheit vorausbestimmen zu können, in welcher Art, mit welchem Grade rascher Entschiedenheit er jene Versuchung zurückweisen würde? Und wie er sich verhalten würde gegen irgend eine andre mächtige Versuchung, welche ihm nach seiner individuellen Natur näher läge? Daß aber die Sicherheit einer solchen Vorausbestimmung niemals eine schlechthin vollkommne ist, daß sie sich, streng genommen, immer auf bloße Probabilität reducirt, das wird besonders einleuchtend, so wie wir die negative Form des Urtheils in die positive umsetzen. Oder möchten wir uns wohl die

*) Wenn Wallenstein bei Schiller anders urtheilt:

„Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln;"

so gehört dieß ja eben zu der falschen Zuversicht, die ihn stürzt.

Am auffallendsten zeigt sich diese Unsicherheit natürlich bei dem Handeln launischer, charakterloser Menschen, welche in ihren Entschließungen gewöhnlich sich von augenblicklichen Einfällen leiten lassen, welche man ja dadurch zu charakterisiren pflegt, daß sich ihr Thun nicht berechnen lasse. Aber in irgend einem Grade gilt dasselbe überall im irdischen Leben, und zwar nicht minder von den entschiedensten Bösewichtern, wie von den Edelsten und Besten.

Fähigkeit zuschreiben, auch unter jenen Voraussetzungen mit untrüglicher Sicherheit zu berechnen, was für ein Resultat in einem bestimmten Falle die Aufforderung an einen Freund zu irgend einer edeln Handlung der Selbstverleugnung geben wird? Wer bürgt uns denn dafür, daß nicht eben in diesem Augenblick, der ihm die Aufforderung bringt, von der unergründlichen Tiefe seines freien Willens aus ein solcher Wendepunkt, wo mehrere Fäden jenes Gewebes abreißen, und neue angeknüpft werden, in seine sittliche Entwickelung eintreten könne? daß nicht vielleicht eben jene Sollicitationen zum Guten oder Bösen die Veranlassung dazu werden? Dann aber wird jede Berechnung, die doch immer nur von dem schon Gewordenen ausgehen kann, trüglich. Darum warnt auch der Apostel Paulus den wiedergebornen Christen vor jenem Selbstvertrauen, daß der Sorge nicht mehr zu bedürfen meint (1. Kor. 10, 12.), und fordert ihn auf, mit Furcht und Zittern zu schaffen, daß er selig werde (Phil. 2, 12.). Unser subjektiver Wille ist mit seinem ewigen Wesen, dem objektiv Guten, innerhalb des irdischen Lebens niemals so vollkommen Eins geworden, daß wir uns nicht mehr vor der Möglichkeit, daß in der formalen Freiheit unsers Willens die Willkür sich erhebe, zu fürchten brauchten. —

Nach diesen Erörterungen können uns die alten Instanzen des Determinismus, daß doch der Wille in seinen Entscheidungen jedesmal durch gewisse Vorstellungen als Beweggründe bestimmt werde, daß diese also den Entschluß und die That durch das Werkzeug des Willens hervorbringen, wohl kaum mehr in Verlegenheit setzen. Wahrlich eine seltsame Psychologie, die als das eigentlich Aktive und Wirkende in der Seele nur die Vorstellungen betrachtet, dem Willen dagegen eine bloß receptive oder, genauer zu reden, passive Stellung anweist! Das heißt im Grunde, den Willen, der nichts ist, wenn er

nicht selbst wirkliche Kausalität hat, gradezu leugnen. Aber freilich ist es nicht minder falsch, Beweggründe und Willensfreiheit in ein Verhältniß wechselseitiger Ausschließung zu setzen, so daß, wo die Beweggründe nicht ausreichen, um einen bestimmten Entschluß hervorzubringen, die Willensfreiheit den Ausschlag geben soll*). Daraus würde dann weiter folgen, daß der Mensch nur da sich frei entschließt, wo ihn vor dem Entschlusse entgegengesetzte Beweggründe wenigstens in einiges Schwanken versetzt haben, daß er aber seine Freiheit am glänzendsten dann bewährt, wenn er sich ohne alle Beweggründe oder den vorhandenen grade entgegen entscheidet. Allein Jeder betrachtet es als etwas Unwürdiges, sich in erheblichen Dingen ohne oder wider vernünftige Beweggründe, also grundlos und willkürlich, zu entscheiden; und Niemand empfindet es als einen Mangel an Freiheit, sondern er hat im Gegentheil grade dann das kräftigste Freiheitsgefühl, wenn er in irgend einem Falle sich rasch und ohne alles Schwanken von tüchtigen, klar erkannten Gründen zu einem bestimmten Entschlusse bewegen läßt. Schon diese unbestreitbare Thatsache hätte hier die Determinisiten wie die Anhänger des aequilibrium arbitrii auf eine richtigere Spur leiten sollen. Sind denn die Vorstellungen für sich schon Beweggründe, Antriebe für unsern Willen? Nein, sondern sie werden es erst dadurch, daß wir unser Interesse in ihre Objekte hineinlegen, und sie zu Gegenständen unsers Begehrens machen**). In was für Objekte wir aber unser In-

*) Damit fällt denn überhaupt jede Vorstellung weg, welche die Entstehung des Entschlusses durch ein Hinzukommen des Willens zu den Beweggründen vermitteln will, als thäten die Beweggründe in der Herbeiführung des Entschlusses das Eine, der Wille das Andre, noch Fehlende. Wie man dann auch zwischen beiden Seiten theilen mag, der Gesichtspunkt bleibt bei dieser äußern Vermittelung ein gänzlich verschobener.

**) Dieß erkennt auch Herbart an, wiewohl selbst Vertheidiger

tereſſe legen, und mit welchen verſchiedenen Maßen der Stärke dieß geſchieht, das hängt auf dem Lebensgebiet, mit dem wir es hier überall zu thun haben, in letzter, entſcheidender Beziehung von unſrer innerſten Willensrichtung ab. Daß man z. B. irgend einen Menſchen durch Vorſtellungen, die ſich nur auf die Folgen ſeiner Handlungen für ſein ſinnliches Wohl oder Wehe beziehen, ziemlich ſicher leiten kann, das hat ſeinen Grund in der Selbſtverkehrung ſeines Willens, wodurch die Gegenſtände ſolcher Vorſtellungen zu ſeinen herrſchenden Intereſſen geworden ſind. Umgekehrt: ſich überhaupt nach ſittlichen Beweggründen in ſeinem Handeln richten, dem ſittlichen Urtheil darin folgen zu wollen, iſt eine frühere innere Entſcheidung, die, aus dem Mittelpunkte der Willensfreiheit entſpringend, dem Einfluſſe eines beſtimmten höhern Beweggrundes auf einen Entſchluß immer vorausgeht. — Die Beweggründe ſind immer nur die Form, die der freie Wille ſich ſelbſt giebt; ſie gehören eben zu jenem innern Leibe, den der Wille aus den vorhandenen Stoffen ſich organiſirt, um ſich ſelbſt darin zu offenbaren. Und wie die Seele an der Geſtalt und Bewegung des Leibes, ſo erkennt man an der Natur der Beweggründe, nach denen der Menſch ſich beſtimmt, eben die jedesmalige Grundbeſchaffenheit ſeines Willens, die er nicht anderwärts her, ſondern nur von ſich ſelbſt haben kann. Er iſt ganz in ihnen, aber dadurch iſt ihm von ſeiner Freiheit nicht das Mindeſte geraubt.

Allein wenn die formale Willensfreiheit nur in einer fortſchreitenden Entwickelung, in welcher ſie allmälig zur realen Freiheit, d. i. zur vollendeten Heiligkeit, emporzuſteigen be-

eines geiſtigen Determinismus, vgl. die Briefe über die Freiheit des menſchlichen Willens, S. 37. 53.

stimmt ist, sich zu manifestiren vermag: so fragt sich hier noch, ob denn von einer solchen Entwickelung auch in der Richtung des freien Willens auf das Böse die Rede sein kann, und wenn, unter welcher nähern Bestimmtheit diese Entwickelung steht.

Wir haben uns zuerst mit der Frage, ob? zu beschäftigen. Auf den ersten Blick scheint die Natur des Bösen selbst entschieden eine verneinende Antwort zu fordern. Ist das Böse seinem Wesen nach die Losreißung von der Ordnung und dem Zusammenhang, das in sich Uneinige und Widersprechende: wie darf ihm doch in seinem eignen Werden Zusammenhang und Ordnung, ein nach einem allgemeinen Entwickelungsgesetz stufenweise fortschreitender Gang, worin seine Macht über den Menschen allmälig anwächst und sich befestigt, zugeschrieben werden? Sollte man nicht vielmehr erwarten, daß die Entscheidung für das Böse, kaum in die Wirklichkeit getreten, sich immer sogleich wieder in ihr eignes Nichts spurlos auflösen wird? So scheint es denn allerdings aus dem Begriffe des Bösen zu folgen, wenn Ritter über diesen Punkt sich so äußert: es werde wohl Niemand sagen können, daß wir durch die Uebung des Bösen immer fester in demselben würden (vorher ist von der Befestigung im Guten durch jeden Fortschritt in demselben die Rede). Denn selbst die fortgesetzte Uebung des Bösen lasse noch immer die Besserung übrig; ja, man könnte wohl die Vermuthung hegen, daß in seinem Fortschreiten selbst das Böse sich verzehren müsse, indem, je folgerichtiger es sich entwickele, um so klarer ihm auch das Bewußtsein seiner eigenen Nichtigkeit oder Thorheit entgegen treten müsse*).

Dem möchte wohl so sein, wenn das Böse eben nichts weiter als eine Negation oder Privation wäre. Die Möglichkeit

*) Die Erkenntniß Gottes in der Welt. S. 528.

der Besserung des Sünders, nämlich, wenn sie eine gründliche, totale, eine wirkliche Umkehr zu Gott sein soll, durch Vermittelung der Erlösung, wollen wir natürlich nicht in Abrede stellen. Daß aber das Böse durch seine Uebung sich immer mehr befestigt im Willen des Menschen und in seinem ganzen innern Leben, das hat schon der Scharfblick des Aristoteles im Allgemeinen richtig erkannt**), das ist aber auch, wenn irgend etwas in diesen Gebieten, eine offenkundige Thatsache der Erfahrung. Ihr Zeugniß zwingt uns anzuerkennen, daß der freie Wille des Menschen, auch wenn er sich dem Bösen zuwendet, allerdings an eine bestimmt geordnete Entwickelung gebunden ist.

Einerseits ist es dem Willen nicht verstattet, die Sünde in sich einzulassen, und dann, als wäre es eben nur ein Spiel gewesen, die Gemeinschaft mit der Sünde sofort wieder aufzuheben; sondern diese nimmt ihn mit furchtbarem Ernst bei'm Worte, und hält ihn an seinem eignen Entschlusse fest. Die Freiheit des menschlichen Willens ist nicht ein schrankenloses Vermögen, sich in diesem Augenblick mit den abscheulichsten Sünden zu beladen, und im nächsten die vollbrachten Unthaten wieder abzuschütteln, und nach Belieben gesinnt zu sein und zu handeln wie ein Heiliger. Es ist auch nicht bloß die Schuld, welche als die Folge der bösen That an dem Thäter haftet, sondern die Sünde wird sofort in ihm eine reale Macht, und hat als solche die Tendenz, sich zu erhalten und zu steigern, das ganze Leben zu durchdringen und in Besitz zu nehmen. Wer sich in einem bestimmten Falle der Sünde hingiebt, der pflanzt damit in sein inneres Leben ein verkehrtes Princip, welches in allen

**) Aristoteles zeigt, Eth. Nicom. lib. III., c. 7. (Bekker vol. II., p. 1113 — 15.), wie aus dem ἐνεργεῖν und den πράξεις, nicht minder im Bösen als im Guten, die ἕξις entspringe, aber, wenn sie einmal geworden sei, nicht mehr in unsrer Gewalt stehe (οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος), wie aber dennoch ihre Wirkungen uns zugerechnet, als ἑκούσιοι betrachtet werden müßten.

analogen Fällen sofort von selbst in Wirksamkeit tritt. Daß der ersten Thatsünde eines Menschen in einer bestimmten Richtung fast immer eine Reihe ähnlicher folgt, die sich immer dichter und fester zusammendrängt, je weiter sie fortschreitet, das läßt sich aus dem bloßen Begriff der Gewohnheit nicht erklären, wenn man in der Auffassung desselben bei dem Thun als solchem stehen bleibt, sondern das hat eben darin seinen Grund, daß die Sünde, ihren Anfang als That nehmend, sofort beharrendes Element des innern Lebens, stetiger Zustand, wirksame, fortzeugende Potenz wird. — Darum rechnet uns ein tiefes, sittliches Bewußtsein nicht bloß Thaten, sondern auch Zustände zu; die Impotenz unsers Willens selbst in bestimmtem Falle macht es uns zum Vorwurf, und die wahre gründliche Reue richtet sich, vielleicht ausgehend von einer einzelnen Versündigung, alsbald gegen den Gesammtzustand unsers Lebens als der göttlichen Forderung nicht entsprechend — Thatsachen des Bewußtseins, die freilich nur verständlich werden, insofern solche Zustände ihre Kausalität in der That, in der Selbstbewegung des Willens haben. — Wenn der ältere und neuere Pelagianismus unter der Sünde schlechterdings nur die einzelne (äußere oder innere) That verstehen will, und diese jedesmal unmittelbar aus der völlig unbestimmten Willensfreiheit hervorgehen läßt: so ist diese atomistische Auffassung der Sünde in dem Interesse dieser Ansicht unstreitig sehr wohl begründet; nur sollte man sie nicht der h. Schrift aufzudrängen suchen, welche eine solche Beschränkung des Begriffes Sünde, wie Nitzsch im System der christlichen Lehre bündig gezeigt hat*), durchaus nicht erträgt. Schon das Eine, daß von Röm. 5, 20. an bis zum Schlusse des siebenten Kapitels die Sünde überall als eine Macht, als eine Herrscherin, die ihre Unterthanen hat, dargestellt wird, ist mit

*) S. 198. 199.

diesem Begriff nicht zu vereinigen. Namentlich ist dieß siebente Kapitel mit seinem Zeugniß von einer im Menschen wohnenden und Böses selbst gegen seinen Willen vollbringenden Sünde (V. 15 — 20.) der harte Fels, an dem dergleichen oberflächliche Vorstellungen von der Sünde sich immer zerstoßen werden. Darum wird auch Augustinus nicht müde, dem Julian, der zur Basis seines Kampfes diese Definition der Sünde macht: peccatum est voluntas sequendi, quod justitia vetat *et unde liberum est abstinere*, dagegen immer auf's Neue das Wort des Apostels einzuschärfen: das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich*). Nur darf hier nie vergessen werden, daß dieß Paulus nicht von jeder Thatsünde und von jedem sündhaften Zustande sagt, sondern von einem solchen, in welchem schon ein ernstes Ringen nach der Gerechtigkeit mit gesetzt ist.

Andrerseits ist das Werden des Bösen im Menschen nach dem eben so unwidersprechlichen Zeugniß der Erfahrung an das Gesetz der Allmäligkeit gebunden. Wie furchtbar immer die Macht einer mit vollem Bewußtsein begangenen Sünde sein mag, so kann doch eine einzige Willensentscheidung den Menschen, in dem Gutes und Böses noch irgendwie mit einander streiten, nicht plötzlich zum vollendeten Bösewicht machen. Läuft gleich der Weg nach der Tiefe für das menschliche Geschlecht in seinem gegenwärtigen Zustande leichter und schneller zu seinem Ziele, der Verstockung im Bösen, als der nach der Höhe, so durchläuft er doch auch seine bestimmten Stufen. Ja, auch wenn der Mensch es ausdrücklich wollte, so vermöchte er doch eben so wenig diese Stufen zu überspringen, als er, selbst unterstützt von göttlichen Kräften, mit Einem Male ein vollkommen Heiliger zu werden vermag. Wir können uns das

*) Z. B. op. imp. lib. V., c. 59. 60. 62. lib. VI, c. 12. 15.

Entsetzliche wohl denken — und es ist in der Wirklichkeit gewiß nichts weniger als unerhört —, daß Menschen, die schon bis auf einen gewissen Grad von heiligen Principien ergriffen waren, vielleicht durch öftere Rückfälle zur Verzweiflung getrieben, in einem dämonischen Augenblick den bestimmten Entschluß fassen, sich lieber ganz dem Teufel, oder wenn sie von diesem in thesi nichts wissen wollen, der Sünde zu übergeben, daß sie sich von diesem Augenblicke an wie mit Gewalt in ein wüstes, ruchloses Treiben hineinstürzen. Aber selbst wider ihren Willen werden sie eine Zeitlang die Nachwirkungen des Bessern in ihrem Innern erfahren, bis dann die beharrliche Durchführung jenes Entschlusses allmälig die gänzliche Verhärtung herbeiführt.

Alle diese Thatsachen bestätigen es uns, daß die ursprünglich vom freien Willen ausgehende Richtung auf das Böse dem Gesetz der Entwickelung nicht minder unterworfen ist, als die Richtung auf das Heilige und Göttliche.

Und wie könnte es doch anders sein? War in der Freiheit der persönlichen Kreatur von Anfang zugleich das Vermögen enthalten, dem ihr eigenthümlichen Gesetz (dem ethischen) sich zu entziehen, von ihrer eignen wesentlichen Bestimmung sich loszureißen, so mußte sie doch auch in dieser Losreißung den allgemeinen (methaphysischen) Weltgesetzen unterworfen bleiben. Wäre es anders, so würde sich der böse Wille der göttlichen Weltordnung gegenüber als schlechthin zügellose und unbeschränkte Willkür geltend machen, und damit zu einer partiellen Vernichtung dieser Weltordnung werden. Zu jenen allgemeinen Weltgesetzen aber gehört nichts so sehr, als daß Alles, was im Leben der Kreatur als ein besonderes Element hervortritt, die Form einer Entwickelung annehmen, daß jede Kraft durch ihre Uebung in der bestimmten Richtung, in welcher sie thätig ist, sich immermehr befestigen muß. So gewiß die Sünde in ihrem Ursprunge nicht minder That der formalen Freiheit des persönlichen

Geschöpfes ist, als der Gehorsam gegen Gottes Willen: so gewiß kann für die Richtung auf das Gute ein bestimmtes Gesetz der allmäligen Entwickelung nicht geordnet sein, ohne daß zugleich die Richtung auf das Böse einem entsprechenden Gesetz unterworfen wird. Gutes und Böses könnten dann also nur als isolirte Thaten im menschlichen Leben vorkommen, aber niemals zum beharrenden Zustand und Habitus werden; woraus sich dann weiter alle die widersinnigen Resultate ergeben würden, welche wir früher als Konsequenzen der Lehre von der gleichgültigen Freiheit erkannt haben.

Was nun die eigenthümliche Bestimmtheit dieser Entwickelung im Bösen betrifft, so müssen wir uns, wollen wir die gegenwärtige Stufe unsrer Untersuchungen nicht durch starke Anticipationen überschreiten, hier auf die Darlegung der wesentlichsten Momente beschränken.

Wer die Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Joh. 8. 34. 2 Petr. 2, 19*). Er wird es dadurch, daß er anfängt die Sünde zu thun, und jede folgende Sünde, die er in der damiteingeschlagenen besondern Richtung des Bösen begeht, ist nun schon als Wirkung und Zeugniß von der vorhandenen Knechtschaft anzusehen. Dürfen wir nun wohl den Gedanken auch auf der andern Seite geltend machen, und sagen: Wer das Gute thut, der ist des Guten Knecht? Der Apostel Paulus scheint es Röm. 6, 16. f. zu thun. Hier indessen geschieht es offenbar nur, um die Glieder des anthitetischen Verhältnisses einander entsprechend zu machen, und was Paulus damit ausdrücken will, das ist die Konsequenz, mit der ein Jeder das

*) Augustin im Enchir. c. (30): homo libero arbitrio male utens perdit se et ipsum.

Princip, dem er sich mit Entschiedenheit hingiebt, sei es das der Sünde oder das der Gerechtigkeit, nun auch im ganzen Verlauf seines Lebens und Thuns befolgt. Aber auf eigenthümliche Weise wird dieser Zusammenhang nur auf Seiten der Sünde als Knechtschaft bezeichnet; in demselben Sinne kann von einer Knechtschaft der Gerechtigkeit unmöglich die Rede sein.

Aber warum nicht? — Alles kreatürliche Leben hat sein Bestehen nur in der Gemeinschaft Gottes, getragen von seiner allgegenwärtigen Macht. Ist es ein selbstbewußtes, persönliches, so kann es nur im Bewußtsein dieser Gemeinschaft und in der Durchdringung aller Lebensmomente mit diesem Bewußtsein zu einem wahrhaft harmonischen, in sich befriedigten Dasein gelangen. Das Gute und Heilige, wie es zu seiner Wurzel die liebende Gemeinschaft mit Gott hat, ist das objektive Wesen des menschlichen Willens, und wenn dieser sich faktisch mit ihm einigt, so hat er an ihm keine ihm irgendwie äußerliche Gewalt, keine Beschränkung und Hemmung seiner ursprünglichen Freiheit als Macht der Selbstbestimmung, sondern deren höchste Bestätigung. Die Heiligung ist ja eben die Realisirung der formalen Willensfreiheit; sie ist es, in der sie wahrhafte Realität gewinnt, sich mit dem ihr bestimmten und ihr allein angemessenen Inhalt erfüllt, und so zur realen Freiheit emporsteigt. Niemand fühlt sich, je mehr er in der Heiligung fortschreitet, desto abhängiger von einer fremden Macht, sondern desto freier und sein selbst mächtiger, desto vollständiger und ungehemmter sein eigenstes Leben selbstthätig entfaltend.

Das Böse dagegen ist seinem Wesen nach das Fremde, und zwar nicht etwa bloß (wiewohl vorzugsweise) für den Menschen, weil es in ihn durch Verführung gekommen, sondern für alle Kreatur, eben weil sie als Kreatur ihr Sein von Gott hat. Es bleibt darum auch das wesentlich Fremde für den Menschen, wenn er gleich bei wachsender Verschlimmerung durch

entschiedene und beharrliche Hingebung an dasselbe diese Fremdheit subjektiv, für sein Bewußtsein aufzuheben vermag; übrigens ohne es jemals zu einer wirklichen Befriedigung in der Sünde zu bringen. Wie in der Krankheit des leiblichen Organismus das Erlöschen des Schmerzes, den die seinem eigentlichen Leben fremde Potenz verursachte, das verhängnißvolle Zeichen ist, daß ihre Macht sich vollendet, daß die organische Kraft nicht mehr reagirt: so hört der Mensch auf, die Gewalt der Sünde schmerzlich zu fühlen, wenn sie an keiner Schranke sich bricht. Aber grade dann ist sie auf's Höchste gestiegen, und der Mensch muß diese despotische Gewalt der Sünde, auch wenn das Bewußtsein von ihrem Verhältniß zum Guten ganz zurücktritt, als eine solche empfinden, die ihn bald in die äußerste Enge eines dumpfen halbthierischen Daseins treibt, bald zwischen widersprechenden Begehrungen und Tendenzen rastlos hin und her zerrt. Ehe er aber diesen Grad der Zerrüttung erreicht, kann er sich niemals völlig dem Gefühl entziehen, daß das Böse, wie tief auch in sein Inneres eingedrungen und mit den Wurzeln seines Lebens verwachsen, doch seinem eigentlichen Wesen Gewalt anthut. Seine formale Willensfreiheit, welche sich von der Beziehung auf die mit ihr zusammengeordnete Macht des Gewissens noch nicht losgerissen hat, findet sich in ihrer Bewegung mannigfach gehemmt und beschränkt. Unzähligemal faßt sie Vorsätze, die sie, gebunden von den übermächtigen Gewalten der Sünde, nicht zur Ausführung zu bringen vermag. Dadurch, daß sie die Möglichkeit des Bösen, die von Anfang an ihr haftete, anstatt sie durch stetige Einigung mit dem Guten aufzuheben, durch Verkehrung in Willkür zur Wirklichkeit erhoben hat, hat sie die Kraft verloren, das wahrhaft Gute zu realisiren. Das Wollen hat sie wohl, aber das Vollbringen des Guten findet sie nicht, Röm. 7, 18., woraus denn freilich erhellt, daß jenes Wollen des rechten energischen

Ernstes ermangelt, daß sie auch das rechte Wollen nicht mehr hat. Auf dem hier erörterten Verhältnisse beruht es, daß Paulus Röm. 7., den Zustand des vergeblichen Kampfes schildernd, wie aus ihm die Sehnsucht nach der Erlösung sich entwickelt, die Sünde als eine wirksame Macht im innern Leben des Menschen von dem eigentlichen Ich desselben ausdrücklich unterscheidet, und damit beziehungsweise in Gegensatz stellt V. 15.

Wir werden demnach die früher (im ersten Kapitel dieses Abschnittes) aufgeworfene und vorläufig beseitigte Frage, ob jene innere positive Nothwendigkeit, die, weil sie ganz auf Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ruhe, zugleich Freiheit sei, auch dem Bösen in seiner höchsten Steigerung zukomme, nunmehr unbedenklich verneinend zu beantworten haben. Von der anfänglichen formalen Freiheit zur realen, der Identität von Freiheit und Nothwendigkeit, führt nur Ein Weg, der Weg der Heiligung. Darum kann das Ziel des von derselben Freiheit ausgehenden, aber die entgegengesetzte Richtung einschlagenden Weges der Sünde nur die reale Unfreiheit sein. Der Verstockte wird von der Macht der Sünde im Widerspruch mit seinem wahren Wesen immerfort zum Sündigen genöthigt; aber diese Macht herrscht nicht bloß über ihn, sondern in ihm, und hat alle Elemente seines Lebens durchdrungen; darum fühlt er ihre Nöthigung nicht als solche, die Gewalt, die ihn zum Sündigen treibt, kommt ihm unmittelbar aus seinem eignen Innern. Allerdings kommt auch dieser Nothwendigkeit das Prädikat der positiven zu, weil sie in ihrer Entstehung ganz durch Selbstbestimmung bedingt ist; aber sie ist so wenig mit der Freiheit identisch, daß sie sich vielmehr als die vollendete Knechtschaft des Menschen darstellt.

Ist nun der Ausgangspunkt für beide Entwickelungen derselbe — die formale Freiheit —, das Ziel aber das entgegen-

gesetzte — hier die reale Freiheit, dort die vollendete Knechtschaft —, so ergiebt sich von selbst, daß im Verlauf der Entwickelung auf beiden Seiten umgekehrte Verhältnisse statt finden müssen. Während im Fortschritt der Heiligung die formale Freiheit erhalten und bestätigt wird, wird sie im Fortschritt der Sünde von Stufe zu Stufe immermehr aufgerieben. In ihrer Selbstverkehrung, wodurch die Sünde entsteht, verzehrt die Willensfreiheit sich selbst; die Entwickelung im Bösen ist zugleich eine fortgehende Verwickelung. Durch die Sünde kommt der Mensch in die Gewalt seiner eignen Vergangenheit; er findet sich gebunden von seinen Thaten; kaum in's Dasein getreten, erheben sie sich gegen ihren eignen Urheber, um ihn der geistigen Mannheit, der Willensfreihtit, die sie gezeugt hat, zu berauben.

Am unverkennbarsten und erschütterndsten zeigt sich diese Macht der bösen That über den Thäter in den unzähligen Fällen, wo sie ihn durch eine äußere Verwickelung auf dem Wege des Verderbens vorwärts treibt, wo nach einem ersten noch ungewissen Schritt in's Verbrechen sich ihm, menschlicher Weise, sofort der Rückweg versperrt, wo er gezwungen scheint, Frevel mit Frevel zu bedecken, wo der Verführte durch die Sünde in die teuflisch benutzte Gewalt des Verführers kommt, wo tückische Mächte ihm aus einer Uebereilung eine Kette schmieden, die ihn unwiderstehlich zu Missethaten fortzureißen scheint — Momente, die die tragische Poesie vielfältig gebraucht hat. Wichtiger aber für uns, weil auf innerer Nothwendigkeit beruhend, ist diese fesselnde Gewalt der Sünde über den Sünder, insofern sie in seinem eignen innern Leben ihren Sitz hat. Hier manifestirt sie sich besonders in folgenden drei Momenten.

Zuerst theilt die böse Willensentscheidung, die Sünde wider das Gewissen, dem Willen selbst einen bestimmten Hang zum Bösen mit, welcher sich selbst zu behaupten und

fortzusetzen strebt. Die Macht der Sünde hat ihren Hauptsitz nicht etwa außer dem Willen, so daß dieser immer dem Wesen nach gut und nur etwa durch andre Elemente des innern Lebens gehindert wäre, sich geltend zu machen, sondern in dem Willen selbst. Daß aber der Wille nicht bloß in der einzelnen That existirt, sondern einer beharrenden Richtung zum Bösen, wie zum Guten fähig ist, das sollte selbst der entschiedenste Anhänger der Freiheitslehre des Pelagius nicht leugnen wollen. Denn auch ein Solcher sagt ja doch: der Wille bestimmt sich zu irgend einer Sünde. Nun wohl, hat er sich bestimmt, so ist er von diesem Augenblick an ein zu dieser Sünde bestimmter, und diese Bestimmtheit könnte auf jeden Fall nur durch einen neuen, besonders darauf gerichteten Willensakt wieder aufgehoben werden. Das aber ist es eben, was er aus sich nicht vermag.

Sodann geht von dem verkehrten Willen eine Verfinsterung und Zerrüttung der religiös-sittlichen Erkenntniß aus, welche sofort hemmend auf ihn selbst zurückwirkt, und ihn unfähig macht, das wahrhaft Gute zu wollen. Denn wie wir überhaupt nichts wollen können, was gar nicht in unsrer Erkenntniß ist (ignoti nulla cupido): so ist die Bedingung der Möglichkeit eines solchen guten Wollens allerdings eine wesentlich richtige Vorstellung von seinem absoluten Gegenstande. Das ist kein wirklich guter Wille, wenn Jemand sich eben nur vornimmt, das Gute, die gute Sache, die Tugend zu wollen, ohne doch zu wissen, was das wahrhaft Gute ist. Wie könnte der das Gute gründlich wollen, der keine Ahnung davon hat, daß das Wesen des Guten die Liebe zu Gott ist? Schon darum sind die gewöhnlichen Pelagianischen Selbstbesserungen, wie sie ohne die göttliche Hülfe in der Erlösung unternommen werden, so oberflächlich und eitel, weil die dabei zum Grunde liegenden Begriffe vom Wesen des Guten und des Bösen oberflächlich, atomistisch sind. — Und ist gleich überall

wo nur die Stimme des Gewissens noch nicht gänzlich verstimmt ist, in ihr eine bestimmte Erkenntniß sittlicher Wahrheit dem Menschen verbürgt, Röm. 2, 14. 15., so macht es doch einen unermeßlichen Unterschied, ob diese Erkenntniß sich nur auf die stärksten, hervorstechendsten Züge in dem Bilde jener Wahrheit beschränkt, oder ob sie auch das Innerste und Tiefste umfaßt. — Noch fester ziehen sich jene Bande an, wo die sittliche Verkehrung des Menschen den abergläubischen Wahn erzeugt, der ihm das Verwerfliche und Schändliche unter Umständen als gottgefällig und verdienstlich vorspiegelt.

Endlich erzeugen die sündlichen Handlungen, besonders diejenigen, welche in der ungeordneten Befriedigung sinnlicher Triebe bestehen, in dem dunkeln Naturgrunde des innern Lebens, auf welchem das geistige Bewußtsein des Menschen ruht, die selbstständigen Mächte der zügellosen Begierde und der unersättlichen Sucht. Die Vorstellung der Sünde setzt sich fest in der Phantasie, und lockt von da den Willen; es bilden sich eigenthümliche Stimmungen und Dispositionen des psychischen Lebens, welche, sowie die geistige oder leibliche Anspannung und Thätigkeit nachläßt, sich mit stiller verführerischer Gewalt immer wieder hervordrängen, und durch gewisse Verknüpfungen von Empfindungen und von Bildern der Phantasie, wie auf einmal gebahntem Wege, die Seele unmerklich fortziehen bis zur Schwelle der That, daß sie oft überwunden ist und einwilligt, ehe sie dazu kommt, sich wohl zu besinnen und die Handlung, zu der sie gereizt wird, vor den Richterstuhl des Gewissens zu führen. Das treibende Princip aller dieser Regungen und Bewegungen ist die Begierde, oder eigentlich, da die Begierde sich mehr auf das Einzelne, aktuell Hervortretende bezieht, die Sucht, wie sie als beharrende Potenz dem psychischen Leben einwohnt, und bei der leisesten Berührung, bestimmte Begierden erzeugend, aus ihrer Tiefe hervorbricht. Wo ihre Macht auf's Höchste gestiegen ist,

vermag sie in einzelnen Fällen die Thätigkeit des Willens ganz zu paralysiren, und unmittelbar die sündliche Handlung zu wirken, wie wir dieß z. B. bei Jähzornigen und Rachsüchtigen sehen. Aber wie diese Gebundenheit für den zur Beherrschung des Lebens bestimmten Willen die tiefste Schmach ist, so ist sie stets die Folge seiner eignen frühern Verschuldung. —

Wenn nun die Willensfreiheit durch ihre Entartung in Willkür sich selbst verzehrt, so geschieht dies nach dem oben Bemerkten nicht plötzlich, sondern allmälig; die Knechtschaft, die mit der ersten bewußten Sünde entsteht, ist keine absolute, sondern sie beschränkt sich zunächst auf gewisse Beziehungen. Der besondere Grund dieser Beschränkung kann uns nicht zweifelhaft sein. Wer zum ersten Mal mit Bewußtsein sündigt, giebt sich darin niemals der Sünde in abstracto oder der Sünde als Totalität nach allen ihren Richtungen hin, sondern immer nur einem bestimmten Zweige derselben. In dieser Richtung nun nimmt das Böse Besitz von ihm, und er heißt dann mit Recht ein Knecht der Sünde; es ist einmal eine fremde Gewalt in sein inneres Leben eingebrochen, der er sich nicht beliebig wieder zu entziehen vermag; auch geht, vermöge der wesentlichen Einheit des Lebens einerseits und der gemeinsamen Abstammung aller Sünden, wie aller Tugenden andrerseits, von der Zerrüttung der einzelnen Sphäre eine hemmende, lähmende Wirkung in das innerste Centrum des Willens zurück. Aber weder ist jene Besitznahme auch in der besondern Richtung sofort eine vollendete, die jedes irgendwie wirksame Widerstreben ausschlösse, und keiner Steigerung weiter fähig wäre, noch ist es dem Gefallenen dadurch in andern Gebieten unmöglich gemacht, der Stimme seines Gewissens zu gehorchen. So finden wir den Habsüchtigen, den Ehrgeizigen nicht selten mäßig und enthaltsam, nicht etwa, als hätte die ungeordnete sinnliche Lust gar keinen Reiz für ihn,

auch nicht immer bloß aus Motiven des Ehrgeizes oder der Habsucht, sondern zuweilen, weil in dieser Richtung seine Freiheit noch die Macht und den Entschluß hat, dem Gewissen zu gehorchen; was freilich voraussetzt, daß jener Reiz für ihn nach seiner Individualität verhältnißmäßig minder stark sein muß. Und so liegt es auch da, wo die Sünde schon ihre Herrschaft befestigt hat, doch immer noch in der Wahl des Menschen, ob er die weitere Ausbreitung dieser Herrschaft ohne Widerstreben geschehen lassen oder sich ihr nach Kräften entgegensetzen will. Ja, so unerschöpflich ist die Lebenskraft seiner Freiheit, daß auch auf den äußersten Stufen der sittlichen Zerrüttung sich noch unverkennbare Spuren davon finden, in engem Zusammenhange damit, daß das Gewissen niemals ein schlechterdings ertödtetes ist. Auch für den entschlossensten Bösewicht giebt es noch Versuchungen zu Frevelthaten, vor denen er einen Augenblick stutzt und erschrickt, und es hängt von ihm ab, ob er dieser geheimen Scheu folgen oder sie sofort in sich ersticken, ob er überhaupt die Verschlimmerung, deren er immer noch fähig ist, auf alle Weise beschleunigen oder an einzelnen Punkten aufhalten will.

Auch die Entwickelung im Bösen hat ihre Krisen und Epochen, gleichsam Schwellen in ihrem Stufengange, wo die im Menschen vorhandene Macht der Sünde in ihrer Steigerung und Verbreitung auf eine Hemmung stößt, welche nur durch eine neue Selbstentscheidung des Willens überwunden werden kann. Je mehr die Kräfte des innern Lebens sich in der Beschließung und Ausführung einer Sünde koncentriren, und je weniger sie als bloßer Erfolg der schon vorhandenen verderbten Richtungen betrachtet werden kann, desto mehr ist sie geeignet, als Epoche in der Entwickelung des sündlichen Gesammtzustandes des Subjektes zu gelten. Dahin gehören besonders solche gegen die deutliche Mahnung des Gewissens begangene Sünden, durch welche die Macht des Bösen im Leben dieses Einzelnen

ein neues Gebiet erobert. So, wenn der Habsüchtige zum ersten Mal Lug und Trug als Mittel zu den Zwecken seiner Habsucht anwendet. Doch auch solche unsittliche Handlungen, welche in die von der Sünde schon eingenommenen Sphären fallen, können dann als Epochebildend angesehen werden, wenn sie sich zu der schon gewordenen Verkehrtheit in dieser Richtung als plötzliche Steigerung verhalten, und wenn das Gewissen mit aller der Macht, die es in diesem Individuum noch besitzt, dagegen reagirte. Jede solche Sünde ist eine neue Mauer, mit der sich die noch vorhandene formale Freiheit selbst umzieht.

Zweite Abtheilung.

Die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Allmacht.

Eine erschöpfende Behandlung der Gegenstände dieses und des folgenden Kapitels ist nicht möglich, ohne uns in ausführliche Erörterungen aus dem Gebiet der Lehre von Gott und von seinem Verhältnisse zur Welt einzulassen. Um indessen den Umfang unsrer Untersuchungen nicht allzusehr zu erweitern, müssen wir uns hier ein mehr andeutendes und skizzirendes, als vollständig ausführendes Verfahren gestatten. —

Setzt man das Wesen der göttlichen Allmacht nicht bloß in die Unbeschränktheit und Allumfassung seiner Macht, seines Vermögens, sondern darein, daß er Alles, was ist und geschieht, wirklich macht: so läßt sich freilich unser Begriff von der Freiheit des menschlichen Willens nicht mit ihr vereinigen. Eine

solche Kausalität Gottes, die gar nicht anders kann als überall nach ihrer Absolutheit wirken, absorbirt unstreitig jede Art von Selbstständigkeit aller andern Kausalitäten, und läßt ihnen nur unbedingte Dependenz übrig; was sie auch in ihrem gegenseitigen Verhältniß für eine Bedeutung haben mögen, in Beziehung auf die Eine unendliche Kausalität sind sie in jeder ihrer Thätigkeiten schlechthin determinirt.

Dann aber müssen wir fragen: Kann denn Gott nicht auch Wesen schaffen, welche die Macht besitzen, sich aus sich selbst zu bestimmen, und deren Selbstbestimmung nicht schon als solche zugleich ein unbedingtes Bestimmtwerden durch Gott ist? Vermag er ihnen nicht irgend eine Sphäre einzuräumen, in welcher sie diese Macht bethätigen können? Kann er nicht anders, als durch seine Allmacht die Spontaneität aller seiner Geschöpfe im Verhältniß zu ihm selbst paralysiren? Wer diese Fragen zu bejahen wagt, scheint Gottes Allmacht in der That weniger zu verherrlichen, als herabzusetzen — herabzusetzen zur Analogie mit der Naturkraft, welche in ihrem Wirken nicht an sich zu halten vermag, sondern ganz von einer innern Nothwendigkeit getrieben und beherrscht wird.

Doch man erinnert uns, daß auf dem Standpunkte, den wir hier bekämpfen, ein solcher Unterschied des Möglichen und des Wirklichen in Beziehung auf Gott gar nicht anerkannt wird, daß hier die Allmacht nicht bloß darin besteht, daß alles endliche Sein und Geschehen in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet ist, sondern auch darin, daß Alles wirklich wird und geschieht, wozu es in Gott eine Ursächlichkeit giebt. Allein damit bleibt die Auffassung des göttlichen Wirkens immer einseitig stehen bei der Kategorie der Nothwendigkeit, welche ja eben die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit ist, und es ist nicht abzusehen, wie dadurch die Analogie mit der Naturkraft, aus welcher auch grade so viel Wirkungen hervor-

gehen, als in ihrer Ursächlichkeit angelegt sind, aufgehoben, und das Wirken der göttlichen Allmacht zur freien Geistigkeit erhoben sein soll. Schleiermacher findet die absolute Geistigkeit der göttlichen Allmacht in der Allwissenheit. Allein wenn er sich sogleich genöthigt findet, limitirend zu erläutern, „daß überall die Hauptabzweckung dieses Begriffes weit mehr dahin gehe, daß die göttliche Ursächlichkeit als schlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sinn als Geist bezeichnen, auf eine bestimmte Art festgestellt werde"*): so zeigt sich hier recht deutlich, wie, wer sich nicht getraut, den Begriff Gottes in die Analogie mit der geschaffenen Persönlichkeit und dem endlichen Geist hereinzurücken, ihn nicht wahrhaft aus der Analogie mit der Naturkraft herauszurücken vermag; denn auch dieser gebührt das Prädikat der Lebendigkeit, auf welches hier die Geistigkeit reducirt wird.

Die absolute Geistigkeit der göttlichen Allmacht besteht vielmehr darin, daß sie sich selbst in ihrer Gewalt hat und sich in ihrem Wirken zu begrenzen vermag, andre Kausalitäten außer sich setzend und ihnen Raum lassend zur Selbstbestimmung. Erst dadurch ist die göttliche Allmacht absolute Freiheit; und es zeigt sich hier, daß, wer die Freiheit im persönlichen Geschöpfe leugnet, sie freilich auch in Gott nicht mehr finden kann. — Gott setzt seinen Ruhm nicht darein, der einzig Bestimmende zu sein, so daß alle andern Wesen in Beziehung auf ihn schlechthin bestimmt sind, sondern ohne Neid und Eifersucht gewährt er dem Menschen einen Antheil an seiner Freiheit in der Macht der Selbstentscheidung für das Gute. Ja, so groß hat er ihn gemacht, daß er gern von ihm annehmen will, was, wie sehr es immer im Verhältniß zu Gott ein

*) Glaubenslehre B. 1, §. 55, 1. (S. 320.)

Gezogenwerden voraussetzt, doch schlechterdings nur als freie Hingebung einen Sinn hat, die Liebe.

Oder sollen wir glauben, eine solche Selbstständigkeit sei zu viel für die Kreatur? Wer wagt es, der überströmenden Freigebigkeit und Milde Gottes in der Ausrüstung seiner edelsten Geschöpfe Schranken zu setzen? Eben darum, weil Er der absolut Freie und Gute ist, hat er Gefallen an ihrer freien Selbstbewegung, und läßt sie gewähren selbst in ihren Verirrungen*). Der Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45.), ist ein duldsamer Gott, ein Liebhaber des Lebens, der Aller schonet (B. d. Weish. 11, 27.). Das ist auch nicht die Art einer starken Ordnung, daß sie die Möglichkeit jeder Störung ausschließt, weil sie von ihr sogleich ihre Zerstörung besorgen müßte; sondern in großem Styl ist die Ordnung angelegt, die eine partielle Verletzung nicht zu fürchten braucht, die einen Stoß zu ertragen vermag, ohne dadurch in ihren Grundfesten erschüttert zu werden. Wenn ein Staat auch Mittel hätte, alle seine Bürger so zu binden, daß eine Verletzung seiner Gesetze gar nicht mehr möglich wäre: so würde er sofort aufhören, ein Staat zu sein, wenn er von diesen Mitteln Gebrauch machen wollte. Denn der Staat ist keine Maschine, und die von Gott geschaffene und geordnete Welt noch weniger. Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri posse aliquid.

Allerdings ist in dem Willensakt Gottes, wodurch er die freie Persönlichkeit als Gipfel seiner Schöpfung setzt, zugleich unmittelbar eine göttliche Selbstbeschränkung enthalten. Man hat diesem Gedanken zuweilen eine noch weitere Ausdeh-

*) Diesen Gedanken spricht schon der Gnostiker Bardesanes aus: Wenn Gott etwas zu widerstehen scheint, so geschieht es daher, weil er der Gute ist, und jede Natur ihre Eigenthümlichkeit und ihren freien Willen beibehalten läßt. Vgl. Neanders Kirchengesch. B. 1, S. 746.

nung gegeben, und die Weltschöpfung überhaupt als eine solche Selbstbeschränkung dargestellt. In dieser Beziehung läßt sich auch wohl die neuere Philosophie das Wort gefallen, indem sie an die Stelle des Schöpfungsbegriffes den einer Selbstentäußerung Gottes setzt. Hier ist das Sein der Welt dadurch bedingt, daß Gott selbst sein Wesen in das Andersein, in die Endlichkeit und Aeußerlichkeit dahingiebt, um aus ihr zu sich selbst zurückzukehren als absoluter Geist. Aber in welchem Sinne wäre der christliche Theismus wohl berechtigt, die Weltschöpfung als eine Selbstbeschränkung Gottes anzusehen? Daß durch dieselbe überhaupt etwas Anders als Gott existirt, das kann nur einer abstrakt formellen Betrachtungsweise, die eben nur auf die Vorstellung eines Andern hinstarrt, ohne dessen konkretes Verhältniß zu erwägen, als eine Schranke, welche Gott sich selbst gesetzt, erscheinen. Dieses Andre hat in der schöpferischen und erhaltenden Macht Gottes nicht bloß seinen Ursprung und sein Bestehen, sondern es kann auch aus ihm, insofern es Kraft ist und Kausalität hat, schlechterdings nichts hervorgehen, was nicht von Gott in dasselbe hineingelegt wäre. So ist und geschieht in dieser Sphäre, so lange nicht ein ganz neues Moment eintritt, nur dasjenige, was schlechthin durch Gott selbst gesetzt ist, und worin er seinen Willen und seine absolut bestimmende Macht offenbart. Mithin liegt darin, daß es überhaupt ein endliches Sein und endliche Ursachen giebt, noch keinesweges eine Selbstbeschränkung Gottes.

Aber wohl ist eine solche Selbstbeschränkung damit gegeben, daß diese Ursachen in den persönlichen Wesen der Freiheit theilhaftig sind. Mit dieser Freiheit ist ein Wirkungsvermögen in den Geschöpfen gesetzt, welches, wenn gleich in seinem Dasein ganz durch Gott, in seiner Thätigkeit an seine Selbstentscheidung gewiesen, von sich selbst anzufangen bestimmt ist. Daß nun ein solches Princip vorhanden ist, welches die Macht hat,

frei von aller Nöthigung durch Gott sich aus sich selbst zu bestimmen, das ist, die Erfolge dieser Selbstbestimmung in der Außenwelt mögen sein, welche sie wollen, nur durch einen Akt göttlicher Selbstbeschränkung möglich. Gott selbst hat in seiner Welt eine innere Sphäre gesetzt, in welche er nicht unbedingt bestimmend einwirkt, sondern auf eine durch das eigenthümliche Princip derselben bedingte Weise.

Wir haben hiermit schon gewählt in der Alternative, welche Schleiermacher in dem ersten Sendschreiben an Dr. Lücke den Vertheidigern eines Freiheitsbegriffes, der über den seinigen hinausgeht, anbietet, wenn er erklärt: wer sich einen Gott denken könne, der Akte der Selbstbeschränkung ausübe, der könne sich mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebe; wer sich hingegen mit solchen Akten Gottes nicht zu befreunden vermöge, der müsse die Vorstellung von einer solchen Freiheit zum Opfer bringen*). Daß Schleiermacher an dieser Stelle den Begriff einer solchen Selbstbeschränkung nicht weit genug von sich weisen zu können meint, darf uns nicht befremden; die eigenthümlichsten Bestimmungen seiner Lehre von Gott und vom Wesen der Religion stehen und fallen mit dieser Opposition, und er hätte seine Grundvoraussetzungen einen Augenblick ganz vergessen müssen, um die reale Möglichkeit und die tiefeingreifende Bedeutung dieses Begriffes unbefangen zu würdigen. Aber nirgends hat er bewiesen, daß in diesem Begriffe ein Widerstreit mit der christlichen Gottesidee liege, wie es sich denn auch durchaus nicht beweisen läßt. Eine Schranke, welche Gott von außen gesetzt wäre, würde allerdings die Idee Gottes unmittelbar zerstören; die Schranke, die er sich selbst gesetzt hat, ist eine der höchsten Thaten seiner absoluten Freiheit. Die überschwengliche Größe Gottes in Macht und

*) Theol. Stud. u. Krit. B. 2, H. 2, S. 270.

Liebe wäre minder offenbar, wenn er nicht das Vermögen und den Willen hätte, die edelste Blüte der Welt aus der unmittelbaren Gebundenheit der übrigen Kreaturen zu entlassen, und ihr wie zum Selbstbewußtsein so zur Selbstentscheidung Raum zu geben. — Wer sich mit dem Begriff dieser göttlichen Selbstbeschränkung schlechterdings nicht vertragen kann, der möge sich nur darüber nicht täuschen, daß er bei irgend einer Konsequenz im Denken dem decretum absolutum der supralapsarischen Prädestinationslehre, sei es nun in der Calvinischen oder in der Schleiermacherschen Form, auf keine Weise mehr auszuweichen vermag.

Daß damit ferner die christliche Lehre vom Weltgericht in ihrem innersten Nerv verletzt wird, ergiebt sich schon aus dem, was früher (im zweiten Abschnitt des zweiten Buches) über die Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes in dieser Beziehung bemerkt worden ist. Ist das Gericht Gottes nicht ein leeres Wort, ein sich selbst widersprechender Begriff: so giebt es „außer der göttlichen Kausalität noch eine andre, deren Selbstentscheidung nicht ein von Gott Hervorgebrachtes, sondern für Gott selbst ein Gegebenes ist, auf welches sich dann wiederum ein göttliches Thun bezieht.“ Mithin ist nicht Alles, was für Gott da ist, auch durch Gott da, wenn gleich Nichts ohne ihn; die Möglichkeit dieser Differenz aber kann, da an sich Gottes Kausalität ohne allen Zweifel eine absolute ist, nur auf einem Akte seiner Selbstbeschränkung beruhen. Dasselbe folgt aus dem Begriffe der Erlösung, als einer göttlichen Gegenwirkung gegen eine Richtung und Beschaffenheit des menschlichen Lebens, welche, so gewiß Gott nicht mit sich selbst streitet, nicht von Gott herkommen kann.

Es ergiebt sich aus dem Vorstehenden von selbst, daß wir auf unserm Standpunkte den Begriff einer göttlichen Zulassung durchaus nicht entbehren können. Das Zulassen ist ein Mittleres

zwischen dem Verursachen und Verhindern; aber nur von dem kann im strengen Sinne gesagt werden, er habe ein bestimmtes Geschehen zugelassen, der davon wußte und die Macht hatte, es zu verhindern. In menschlichen Verhältnissen nun, wo alle Macht eine begrenzte ist, kann das Zulassen oft ein gänzliches Entlassen aus der Abhängigkeit sein; ausgesagt von Gott, durch dessen allumfassende Macht allein die Kreatur zu existiren und thätig zu sein vermag, und dessen Willen, als gebietendem, sie sich nicht entziehen kann, ohne sofort in die Botmäßigkeit dieses Willens, als strafendem, zurückzufallen, ist das Zulassen immer zugleich ein Schrankensetzen. Aber die entscheidende Kausalität des Geschehens selbst liegt nicht in dem Zulassenden, sondern in einem Andern.

Wenn nun die Freiheit der persönlichen Kreatur die Macht der Selbstbestimmung ist, so ist der schaffende Willensakt Gottes, durch den diese Freiheit geordnet ist, unzertrennlich Eins mit dem göttlichen Beschluß, ihr eine bestimmte Sphäre der Selbstbethätigung einzuräumen; woraus sich dann ein zulassendes Verhalten Gottes zu ihren Selbstentscheidungen innerhalb dieser Sphäre ergiebt.

Aber folgt daraus nicht, daß der Begriff der göttlichen Zulassung nicht minder auf das Gute, als auf das Böse bezogen werden muß?

Diese Folgerung ist nicht etwa damit abzuweisen, daß Gott alles wirklich Gute in dem Wollen und Thun der persönlichen Kreatur selbst hervorbringe. Daß alles Gute, was der Mensch will und thut, in letzter Beziehung von Gott kommt, und zwar nicht bloß in materialem, sondern auch in formalem Sinne, insofern er Kraft und Impuls zum Beschließen und Vollbringen des Guten immer Gott zu verdanken hat, das versteht sich auf jedem religiösen Standpunkte von selbst, das leugnet auch der Pelagianismus nicht. Behauptet man dieß aber in

dem specifischen Sinne, welchen es in der christlichen Lehre von den innern Gnadenwirkungen hat: so geräth man unvermeidlich in das Dilemma, entweder im Widerstreit mit Röm. 2, 14. 15. alle heidnische Tugend für splendidum vitium erklären und die Macht des Gewissens als eines sittlichen Impulses in diesen Gebieten gänzlich leugnen, oder eine Wirksamkeit des h. Geistes unabhängig von dem historischen Christus, eine Wiedergeburt ohne Erlösung behaupten zu müssen.

Auf das durch die Freiheit der persönlichen Kreatur bedingte Gute kann der Begriff der göttlichen Zulassung vielmehr darum nicht angewendet werden, weil er außer seiner physischen Beziehung auf das Kausalitätsverhältniß wesentlich auch eine ethische in sich schließt. Das von Gott Gebotene, die Heiligkeit der persönlichen Kreatur, ist nicht ein von ihm bloß Zugelassenes, sondern ein Gegenstand seines absoluten Wohlgefallens. Was unter den Begriff der göttlichen Zulassung fällt, das ist als solches nicht bloß von dem hervorbringenden, sondern auch von dem gebietenden Willen Gottes — der freilich, eben weil er kein hervorbringender ist, nur in einem uneigentlichen Sinne Wille Gottes heißt — ausgeschlossen.

Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Allmacht steht ferner mit der Unterscheidung oder Nichtunterscheidung zwischen der schaffenden und erhaltenden Wirksamkeit Gottes in engem Zusammenhang. Wir können uns hier nicht darauf einlassen, eine Lösung der Schwierigkeiten dieses Problems zu versuchen; aber darauf müssen wir aufmerksam machen, wie wichtig für die christliche Theologie die Bewahrung dieses Unterschiedes in Beziehung auf die Sphäre der persönlichen Geschöpfe ist. Denn daß Gott den Menschen als böse hätte schaffen können, das hat das christliche Bewußtsein, und mit vollem Recht, immer undenkbar gefunden; daß er ihn aber als böse erhält, hat es stets als

die unleugbarste Thatsache anerkannt. Wir werden darum allerdings sagen müssen, daß das Geschöpf, welches das Vermögen der Selbstbestimmung besitzt, wiewohl es nicht einen Augenblick zu existiren vermöchte ohne die erhaltende Wirksamkeit Gottes, doch in seinem Thun nicht auf durchaus gleiche Weise bedingt ist durch Gott, wie in seinem Dasein. Das Dasein ist schlechthin gesetzt durch die schaffende Thätigkeit Gottes; aber seine erhaltende Thätigkeit schließt sich herablassend an die Richtungen des Lebens an, die aus der Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfes entspringen.

Oder sollen wir sagen: das sei zu viel; eine solche Herablassung Gottes, vermöge deren er sich selbst irgendwie bestimmen lasse in seiner Thätigkeit durch etwas in der Kreatur, sei doch gar nicht zu denken? Auf solchen Zweifel antworten wir ohne Bedenken mit Schelling in seinem Sendschreiben an Eschenmayer: „Wenn Er selbst herabsteigt von jener Höhe, und sich mit der Kreatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen?“ Es ist etwas Großes um den Gedanken der absoluten Kausalität Gottes; aber noch größer ist die Liebesmacht, mit der er den Kreaturen, die er zu seiner Ebenbildlichkeit zu erheben gewürdigt, von seiner eignen Selbstständigkeit mitzutheilen, und sie im Besitze dieser Selbstständigkeit treulich zu wahren und zu hegen vermag. —

Von hier aus müssen sich denn auch die Einwürfe auflösen lassen, welche Viele aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Weltplanes gegen die Freiheit des Geschöpfes entnehmen. Mit dieser Freiheit sei immer ein Princip möglicher Zufälligkeit und Willkürlichkeit im Handeln gegeben; und wenn diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werde, so müsse ein solches seinem Begriffe nach unberechenbares Handeln überall störend eingreifen in den göttlichen Weltplan. Zwar sei, wird man fortfahren, nach

unsrer Ansicht diese Freiheit auch in ihrer verkehrten Selbstbethätigung einem Entwickelungsgesetz unterworfen; allein dieß helfe nicht gegen den Kern der Schwierigkeit, da doch die Grundrichtungen der Entwickelung von jener Freiheit abhangen sollen. Dieß müssen wir allerdings zugeben, und uns darauf zurückziehen, daß Gott durch seinen ewigen Weltplan die Freiheit der persönlichen Kreatur nicht hat vernichten oder unmöglich machen wollen, daß er eben darum die Selbstentscheidungen dieser Freiheit zur Voraussetzung seines Weltplanes gemacht und ihn mit Beziehung auf jene entworfen hat. Auf dieselbe Art müssen ja auch die Anhänger der intelligibeln Freiheit das Problem lösen, sofern dasselbe überhaupt im Zusammenhange ihrer Weltansicht vorkommt, d. h. sofern diese eine wirklich religiöse ist; denn weder können sie zugeben, daß der intelligible Freiheitsakt eine Folge des göttlichen Weltplanes sei, noch, daß dieser gar keine Beziehung auf jenen habe. Ob aber die Entscheidungen der kreatürlichen Freiheit in oder außer die Zeit fallen, das macht, wenn nur bei ersterer Ansicht die göttliche Präscienz in Bezug auf die freien Handlungen der Geschöpfe gewahrt und richtig gefaßt wird, durchaus keinen wesentlichen Unterschied.

Und wie wenig damit etwas Paradoxes gesagt ist, das muß jedem nachdenkenden Christen einleuchten, wenn er sich erinnert, daß der Brennpunkt des göttlichen Weltplanes die Erlösung des menschlichen Geschlechtes oder die Verwirklichung des Reiches Gottes vermittelst der Erlösung ist, und daß diese zu ihrer Voraussetzung eine Selbstentscheidung der kreatürlichen Freiheit hat, nämlich die Selbstverkehrung, wodurch die Sünde entstanden ist.

Ob es aber Gottes, des absolut Selbstständigen, unwürdig ist, seinen Weltplan mit Berücksichtigung von Thatsachen zu entwerfen, die er nicht selbst verursacht hat, das kann nun auf unserm Standpunkte gar nicht mehr gefragt werden. — Alle im Zusammenhange dieser Untersuchungen entstehenden

Probleme dadurch scheinbar zu lösen, daß man sie in den dunkeln Abgrund jener absoluten Kausalität hineinwirft, ist freilich ein rasches und bequemes Verfahren; aber es beraubt uns bei konsequenter Durchführung aller lebendigen Beziehungen zu Gott, indem es sie insgesammt zum Ausdruck subjektiver Vorstellungsweisen herabsetzt. Denn eine Beziehung ist keine lebendige, die gar keine Gegenseitigkeit hat.

Sagt man aber: hiernach seien es am Ende die freien Kreaturen, die mehr, als Gott, den Weltplan machten, die sich mindestens als Mitregenten Gottes darstellten, so würde diese Konsequenz ganz richtig sein, wenn wir nach dem Zusammenhange unsrer Ansicht Urtheile, wie etwa folgende: daß die Sünde schon das Princip der Erlösung in sich trage, daß die Erlösung aus der Sünde hervorgehe, nicht mehr perhorresciren dürften. Auch muß man hier nie den Unterschied zwischen Begebenheit und That übersehen. Die That, die innere Entscheidung selbst hat der Mensch in seiner Gewalt; aber was daraus wird, wie die innere That sich zur Begebenheit entwikkelt, das steht ganz in Gottes Hand. Mitregenten Gottes aber werden wir dadurch so wenig, daß vielmehr der Begriff der göttlichen Weltregierung grade nur insofern Realität hat, als freie Wesen in der Welt sind, die geleitet werden sollen. Denn was ist da zu regieren, wo Alles unmittelbar gebunden, wo von vorn herein nichts vorhanden ist, was in irgend einem Moment etwas Andres sein könnte, als ein unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens? Alles Regieren setzt in den Regierten irgend einen Grad von Selbstständigkeit voraus. — Wie soll nun wohl die Wahrheit und Unwandelbarkeit eines göttlichen Weltplanes, einer göttlichen Weltregierung durch die kreatürliche Freiheit aufgehoben werden, wenn diese doch grade nur in Beziehung auf solche Freiheit einen verständlichen Sinn haben? —

Zweites Kapitel.

Das Verhältniß der Freiheit zum göttlichen Vorherwissen.

Indem wir uns zu dieser altberühmten Streitfrage wenden, setzen wir es ohne Weiteres als etwas sich von selbst Verstehendes voraus, daß auch die freien Handlungen des Menschen von Gott vorhergewußt werden. Die Socinianische Leugnung dieses Vorherwissens gehört zu den schwersten Versündigungen dieser mechanisch-deistischen Denkweise an der christlichen Wahrheit, und Schleiermacher bemerkt mit Recht dagegen, daß dann nicht nur von einem ewigen Rathschluß der Erlösung nicht weiter die Rede sein könne, sondern auch der Begriff der Vorsehung ganz müßte aufgegeben werden.

Für uns kann es sich also nur fragen: wie ist es zu begreifen, daß das göttliche Vorherwissen, welches seinem Begriffe nach ein schlechthin untrügliches ist, so daß der vorhergewußte Willensakt weder ausbleiben, noch um ein Haar anders erfolgen kann, als er vorhergewußt ist, die Freiheit der menschlichen Willensentscheidung nicht aufhebt?

Können wir vielleicht zur Lösung des Problems uns dadurch den Weg bahnen, daß wir Analogien aus menschlichen Gebieten zu Hülfe nehmen? Aber giebt es denn solche Ana-

logien, ein untrüglich gewisses Voraussetzen einer freien Handlung? Die Gewißheit, die wir von unsrer eignen zukünftigen Willensentscheidung in bestimmtem Falle, unter gegebenen Voraussetzungen haben können, ohne uns dadurch in unsrer Freiheit gekränkt zu fühlen, müssen wir hier aus dem Spiele lassen. Ueber dieses Verhältniß ist darum kein sicheres Urtheil möglich, weil wir nie gewiß sein können, ob nicht in diesem Vorherwissen sich schon ein Vorherbestimmen, eine vorläufige Willensentscheidung für diesen Fall verborgen hat. Was aber die Willensentscheidungen Andrer betrifft, so müssen wir die Möglichkeit eines klaren, absolut sichern Vorauswissens, sei es nun durch unmittelbares Ahnen oder durch eine Art von Berechnung, abgesehen von der Weissagung durch göttliche Erleuchtung, zur Zeit mindestens noch als unerwiesen betrachten, und dürfen darum nicht aus ihr argumentiren. Aber allerdings liefert uns die Annäherung an jene absolute Gewißheit, wie sie im Leben unter näher Bekannten oft genug vorkommt, schon ein günstiges Vorurtheil für die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Präscienz. Niemand meint minder frei gewesen zu sein in irgend einem Entschlusse, wenn er hinterher erfährt, daß ein Freund diesen seinen Entschluß mit Bestimmtheit vorausgesagt. Es fällt ihm nicht ein, dieses Vorherwissen als die wirkende Ursache seines Entschlusses zu betrachten.

Indem wir nun zur Frage selbst uns wenden, begegnet uns zuerst ein in älterer und neuerer Zeit öfters vorgebrachter Lösungsversuch*). Allerdings, sagt man, würde die Freiheit des

*) In älterer Zeit besonders von Boethius, de consol. phil. l. V, prosa 3—6, dann nach seinem Vorgange von mehrern Scholastikern und altprotestantischen Theologen, neuerlich z. B. von Bockshammer a. a. O. S. 82. f. Auch Romang scheint auf diese Lösung für den Standpunkt der Freiheit Gewicht zu legen, a. a. O. 234. Doch beschränkt er selbst dieses Gewicht, S. 239. — Mehrere Stellen der Kirchenväter und Scholastiker über das Verhältniß zwischen der gött-

menschlichen Handelns aufgehoben werden, wenn es schon, ehe es geschehe, von Gott untrüglich voraus gewußt würde. Aber die Schwierigkeit verschwinde sogleich, wenn man, wie man müsse, das göttliche Wissen als ein schlechthin außerzeitliches denke, für welches es keine zeitliche Aufeinanderfolge, keine Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gebe, sondern welches alles in der Zeit Geschehende als ein ewiges Zugleichsein erkenne.

Muß man das wirklich? Auf dem Kantschen Standpunkte, wo die Zeit nur für eine subjektive Form der sinnlichen Anschauung genommen wird, scheint es allerdings so. Wer aber in unsrer Frage auf diesen Standpunkt sich stellen will, der möge sich nicht verbergen, daß er dann auch die weitern Konsequenzen sich gefallen lassen muß, also nicht bloß, daß die menschlichen Willensbestimmungen durch einen salto mortale in das Reich des Intelligibeln hinüberrücken, sondern auch, daß alles empirische Dasein, das wir von Succession und Zeit nicht getrennt denken können, als solches nur in der Vorstellung unsers Ich existire, ein Phänomen, in dem doch das Wesen nicht wirklich erschiene, welches also nicht einmal Phänomen zu heißen verdiente; woraus sich dann weiter ein subjektiver Idealismus ergäbe, von dem wir nicht erst nachzuweisen brauchen, wie unfähig er ist, unsre Probleme aufzulösen, und wie durchaus unverträglich mit den Grundvoraussetzungen des Christenthums. So lange übrigens auf diesem Standpunkte die Existenz eines objektiven Gottes noch wirklich anerkannt wäre, d. h. so lange der Kantsche Standpunkt noch nicht in den Fichteschen übergegangen wäre, würde immer noch die Frage zu beantworten bleiben, ob denn nicht Gott, wenn ihm doch ein vollkommenes Durchschauen

lichen Präscienz und der menschlichen Freiheit und über die Außerzeitlichkeit des göttlichen Wissens finden sich gesammelt bei Petavius, Dogmata theol. tom. I. de Deo Deique proprietatibus lib. IV, c. 4—7.

der menschlichen Seele zugeschrieben wird, auch eben diese Form der Anschauung, wodurch Alles ein zeitliches wird, und darin wie in einem Spiegel die Gesammtheit alles menschlichen Thuns als ein vergangenes, gegenwärtiges, zukünftiges erkennen müsse.

Fassen wir vollends die Zeit als die wesentliche Form alles geschaffenen Seins, wodurch dieses eben ein Werden ist, wie dürften wir dann doch sagen, daß Zeit und Succession für das göttliche Wissen nicht vorhanden sein sollen? Daß das göttliche Wissen insofern kein zeitliches ist, als es sich nicht etwa allmälig in der Zeit entwickelt, so daß Gott zu irgend einer Zeit etwas nicht wüßte, was er erst später erführe, das versteht sich freilich von selbst. Allein darum handelt es sich hier gar nicht; Niemand unter denen, die eine wirkliche Präscienz Gottes lehren, hat das je behauptet, und denen, welche in der Außerzeitlichkeit des göttlichen Wissens eine Schutzwehr für die menschliche Freiheit suchen, müßte ja wohl ein solches allmälig sich entwickelndes Wissen Gottes ihr Interesse am wenigsten zu gefährden scheinen. Sondern was sie meinen, das ist dieß, daß es für das göttliche Wissen von dem, was in der Welt geschieht, auch objektiv keinen Zeitverlauf gebe, daß es mithin zu der Zeit gar kein Verhältniß habe, und darum auch nicht als ein dem zeitlichen Geschehen vorangehendes gedacht werden dürfe. Allein wie dann gar nicht mehr die wirkliche Welt Objekt des göttlichen Wissens wäre, sondern irgend eine jenseitig ideale Welt, in welcher auf eine für uns schlechterdings undenkbare Weise Alles zugleich sein soll, was in der Wirklichkeit nur einen Sinn hat, insofern es auf einander folgt: so würde uns auch jede Vorstellung von einem lebendigen Einwirken Gottes auf diese gegenwärtige Welt entschwinden. Indem man Gott zu ehren meint, entfernt man ihn möglichst weit von der Welt und den menschlichen Angelegenheiten, so daß er nicht mehr mitten in sie

hineinschaut, sondern auf sie herab von einer unendlichen Höhe, wo Alles wie in Einen Punkt zusammenfließt.

Ist die Zeit nicht bloß eine subjektive Schranke unsers Vorstellens, sondern etwas an dem endlichen Sein selbst Haftendes, so kann auch nur der Schöpfer alles Endlichen ihr Urheber sein. Hat Gott seine Kreaturen unter das Gesetz des Werdens und der Zeit gethan, so erkennt er sie auch in dieser von ihm selbst gegründeten Ordnung. Durch denselben Willensakt, durch den er die Zeit geordnet für die Welt, hat er auch *für sein Wissen um die Welt* der Zeit reale Bedeutung verliehen. Das Vergangene erkennt er als Vergangenes, das Gegenwärtige als Gegenwärtiges, das Zukünftige als Zukünftiges. Wäre dagegen der Zeitverlauf gar nicht für ihn vorhanden, so könnte er auch ganz gewiß nicht von ihm geordnet sein, sondern er müßte anderswoher stammen; was uns zu einer ganz dualistischen Ableitung der Zeit und zu einer völligen Losreißung dieser Welt von aller lebendigen Verbindung mit Gott nöthigen würde.

Das Wahre in jener Ansicht ist eben nur dieß, daß dem Wissen Gottes die Zeit nicht wie dem unsern *Schranken setzt*, daß auch das Fernste in Zukunft und Vergangenheit von seinem allumfassenden Wissen mit derselben Klarheit durchdrungen wird, wie das Nächste und Gegenwärtige*). Das Vergangene vergeht ihm nicht, und das Zukünftige kommt nicht erst zu ihm, wenn es erscheint. Dieß müssen aber auch diejenigen anerkennen, die nur wirklich eine den gesammten Inhalt des Zeitverlaufes umfassende Präscienz Gottes lehren.

So treibt uns jeder *positive* Begriff von der Außer-

*) Dieß ist es auch, was *Augustinus* in den von *Schleiermacher* (Glaubenslehre B. 2, S. 324. 325.) aus de div. quaest. ad Simplic. citirten Stellen eigentlich nur will. Darum trägt er auch in seinen spätesten Schriften eben so wenig, als in seinen frühesten Bedenken, von der praescientia Dei zu reden.

oder Ueberzeitlichkeit des göttlichen Lebens von selbst wieder dazu, sie in lebendiges Verhältniß zur Zeitlichkeit zu setzen. Soll die Ewigkeit nur eben nicht eine bloße Verneinung der Zeit sein, so werden wir sie uns doch nicht anders, als das gesammte zeitliche Werden und Geschehen umfassend, denken dürfen. Ehe irgend ein Zeitliches war, ist die Ewigkeit. Ehe der menschliche Wille sich für irgend etwas entschied, ist Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit, also auch sein Wissen vom Menschen und dessen Willensakten. Diese Folgerungen, will man eben nicht stehen bleiben bei jener bloß verneinenden Auffassung der Ewigkeit, womit in der That nichts gedacht ist, sind nur dadurch zu vermeiden, daß man zur intelligibeln Freiheit seine Zuflucht nimmt, d. h. den einzelnen Menschen gleich ewig mit Gott im absoluten Sinne macht. —

Allein gesetzt auch, für das göttliche Wissen gäbe es keine Aufeinanderfolge des Geschehenden, wie für das menschliche, wäre denn damit unser Problem wirklich gelöst? Soll das Wissen, welches als Präscienz die Macht hat, das gewußte Handeln zu bedingen, diese Macht dadurch einbüßen, daß es jedem Bezuge auf die Zeit, welcher auf diesem Standpunkte ja nur für Beschränkung gilt, entnommen und zur reinen Außerzeitlichkeit erhoben wird? Darf einmal dem göttlichen Denken und Wissen als solchem überhaupt Kausalität zugeschrieben werden, so ist es dann ganz gleichgültig, ob für dasselbe der Gesammtinhalt unsers sittlichen Lebens in eine Succession von Willensentscheidungen aus einander geht, oder in ein ewiges Zugleichsein sich zusammendrängt. Wenn es ja nicht gleichgültig wäre, so könnte die bedingende Macht des göttlichen Wissens im letzten Falle nur desto übergewaltiger sein. Aber es scheint in der That, als meinten Manche, das göttliche Wissen, indem sie es als ein außerzeitliches fassen, sich zur Erleichterung für ihre an Zeitverhältnissen haftende Phantasie

als ein solches vorstellig machen zu dürfen, welches immer erst mit der Willensentscheidung des Geschöpfes zugleich eintritt, oder vielmehr ihr, streng genommen, immer um einen Moment nachfolgt, grade so, wie unser Schauen von etwas, was sich vor unsern Augen begiebt*). Oder begegnet ihnen das allerdings nicht Seltene, daß sie die Schwierigkeiten für gelöst halten, weil sie das ganze Problem in ein dunkles Gebiet, von dem sich nichts Bestimmtes mehr weder behaupten, noch verneinen lassen will, geschoben haben, daß sie das objektive Ziel der Untersuchung erreicht zu haben meinen, weil sie auf einen Punkt gekommen sind, wo ihnen das Denken ausgeht? —

Andre wollen nach dem Vorgange des Augustinus **) den Knoten durch die einfache Auskunft lösen, daß Gott das Freie eben als Freies wisse, mithin sein Vorauswissen vielmehr Gewähr leiste für die Freiheit unsrer Willensentscheidungen, als sie aufhebe. Allein ist es hier mit dem Begriff der kreatürlichen Freiheit ganz ernstlich gemeint, wie wir in Bezug auf die angeführte Erörterung des Augustinus nicht zweifeln, so ist damit das Problem nicht gelöst, sondern eben nur aufgestellt. Denn das ist ja grade die Frage, ob Gott die freien Handlungen seiner Geschöpfe mit untrüglicher Sicherheit vorher-

*) So Boethius a. a. O. prosa 6: Num quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille (Deus) omnia suo cernit aeterno.

**) De lib. arbitrio, lib. III., c. 3. 4. Aehnlich de civ. Dei, lib. V., c. 10. am Schluß, doch auf veränderter Grundlage, wie aus K. 9. erhellt. Hier gehört die Willensfreiheit des Menschen wesentlich mit zu dem ordo causarum, welcher Objekt des göttlichen Willens ist; dem freien Willen ist also seine Kausalität grade durch dieses göttliche Wissen an seinem Orte verbürgt. Aber diese Kausalität ist der der andern endlichen Ursachen ganz analog; es sind bestimmte Wirkungen in ihr angelegt, die mit unfehlbarer Nothwendigkeit aus ihr abfolgen.

sehen könne, ohne sie eben dadurch zu necessitiren, und diejenigen, welche dieß leugnen, werden den Satz: Gott wisse das Freie voraus, aber als Freies, ganz einfach für eine contradictio in adjecto erklären. Oft indessen wird bei dieser Auskunft die Freiheit in einem andern Sinne genommen, namentlich dann, wenn man ihr analog, um die menschliche Freiheit mit dem Willen Gottes als der schlechthin bedingenden Ursache alles Geschehens zu vereinbaren, die andre Formel bildet: Gott wolle das Freie eben als Freies. So von Anselm in seiner Schrift de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio; so von Schleiermacher in seiner Glaubenslehre §. 55. vgl. mit §. 49. Gott weiß das freie Handeln als freies, heißt dann nur: er weiß es als ein solches, welches, mit wie strenger Nothwendigkeit immer es aus dem Innern des Menschen unter den gegebenen Umständen hervorgeht, doch in diesem Hervorgehen die Form der Spontaneität an sich trägt. Das ist eben jene Freiheit, die nur im Verhältniß zu andern endlichen Ursachen Realität hat, in Beziehung auf Gott aber keine. —

Daß der göttliche Wille im strengen Sinne, also in seinem Unterschiede sowohl vom göttlichen Wohlgefallen, als vom göttlichen Gebot, ein schlechthin hervorbringender, die absolute Ursache der Verwirklichung seines eignen Inhalts ist, daran zu zweifeln kann keiner christlichen Theologie einfallen. So er spricht, so geschiehet's; so er gebeut (von Gottes schöpferischem Gebieten ist hier die Rede), so stehet's da. Von diesem eigentlichen Willen Gottes gilt alles das, was Augustinus vielfach gegen die Pelagianer von der voluntas Dei semper invicta et victrix behauptet. Die Frage ist nun, ob dem göttlichen Wissen ein gleicher Einfluß auf sein Objekt zugeschrieben werden soll, wie diesem Wollen.

Diese Frage ist freilich für diejenigen gar nicht wirklich

vorhanden, welche, von der Vorstellung einer abstrakten, prädikatlosen Einfachheit des göttlichen Wesens ausgehend, das göttliche Wissen und Wollen, seine Allwissenheit und Allmacht, seine Präscienz und Prädestination für identisch erklären, und jeden Unterschied lediglich unsrer subjektiven Vorstellungsweise anheimgeben. Wir nun dürfen uns diese Identificirung schon darum nicht gefallen lassen, weil wir nicht zweifeln können, daß Gott um das Böse wisse — denn wie könnte er es sonst richten, und die Erlösung vom Bösen ordnen? — ohne es doch zu wollen.

Wird nun nicht bloß in uneigentlicher, symbolischer Redeweise, sondern im vollen Ernste Gott ein Wissen zugeschrieben, so muß es auch etwas Anders sein, als sein Wollen; der Grundunterschied zwischen Wissen und Wollen muß auch hier Statt finden.

Dieser Grundunterschied ist nun aber nicht etwa darein zu setzen, daß nur dem Wollen Aktivität zukomme, das Erkennen und Wissen dagegen ein passives Bestimmtwerden von den Objekten sei. Durch ein bloß passives Verhalten kommt es nimmermehr zu einem Wissen; die Gegenstände rükken nicht ohne unser Zuthun in unsern Geist herein; auch das Denken ist lebendige That. Aber es ist, sofern es die erste innerste Sphäre des Selbstbewußtseins überschreitet, ein Thun in Beziehung auf ein schon existirendes und unabhängig von ihm selbst existirendes Objekt; es ist nicht ein Machen des Objektes, sondern ein Aneignen desselben. Die objektive Wahrheit des unerschaffenen und des erschaffenen Seins ist für das denkende Subjekt eine gegebene, und es hat in Beziehung darauf keine höhere Aufgabe, als diese, alles selbstbeliebige Meinen und Konstruiren abzuthun, sich der objektiven Wahrheit zu unterwerfen (wovon es seinen Namen Subjekt hat), und sie rein und ungetrübt in sich aufzunehmen, daß sein Denken die Momente derselben treu abspiegele. Das durch den

göttlichen Willen gesetzte Objekt, Gottes selbst zu geschweigen, verschwindet nicht dadurch, daß unser Geist sein Auge dagegen verschließt; auch ändert es sich nicht, weil er es anders auffaßt; und wenn er es recht erkennt, so bereichert er nicht das Objekt, sondern nur sich selbst. Der Wille dagegen ist immer schöpferisch; er ist, sofern wir den einzelnen Akt desselben in seinem ganzen Verlauf bis zum Aeußerlich werden in bestimmter Handlung in's Auge fassen, ein Heraustreten des Geistes aus sich, um dem, was in seiner Vorstellung ist, Objektivität zu geben. Dieß ist aber nicht so zu verstehen, als gäbe das Denken, etwa als Bilden von Zweckbegriffen, sich von selbst Wirklichkeit, so daß der Wille nur eine besondere Weise des Denkens wäre, wie Spinoza*) und Hegel**) wollen; sondern er ist eine zweite Grundrichtung des Geistes, von welcher wie das Bilden der Zweckbegriffe selbst, so das Verwirklichen derselben ausgeht.

Von Gottes ewigem Wissen von sich selbst kann hier nicht die Rede sein. Aber durch seinen schaffenden Willen hat er ein Andres als er selbst hervorgebracht, die Welt, und damit sich selbst ein Objekt gesetzt. Für jeden nicht pantheistischen Standpunkt ist es keinem Zweifel unterworfen, daß in Gottes Wissen von der Welt die vollkommenste Unterscheidung derselben von seinem eignen Wesen enthalten ist. Ist aber die Welt Objekt für das göttliche Wissen, so kann sie auch nicht von diesem Wissen als solchem hervorgebracht sein.

Doch ist die Art der göttlichen Erkenntniß hier unstreitig eine ganz andre und unendlich höhere, als die der menschlichen, bloß nicht insofern Gott die Totalität schaut und alles Einzelne in der Totalität, sondern vornehmlich insofern er die Welt als sein Produkt weiß. Es ist, hier noch abgesehen

*) Eth. p. I, propos. 32.

**) Philos. des Rechts, S. 35.

von dem, was durch die persönlichen Kreaturen geschieht, nichts in ihr, was nicht durch seinen hervorbringenden Willen gesetzt wäre. Seinem Wissen ist ein Objekt gegeben, aber nur durch ihn selbst. Darum findet hier noch kein realer Unterschied zwischen dem hervorbringenden Willen uud dem Wissen Gottes statt. Zwar hat das göttliche Erkennen als solches keine Kausalität; doch ist nichts im Wollen, was nicht auch im Wissen wäre, und nichts im Wissen, was nicht auch im Wollen wäre.

Ein solcher realer Unterschied zwischen dem Wissen und dem verursachenden Wollen Gottes (wir erinnern noch einmal daran, daß alles eigentliche Wollen Gottes schlechthin verursachend ist) tritt uns erst dann entgegen, wenn wir auf das Verhältniß beider zur Freiheit der persönlichen Kreatur achten. Mit dieser Freiheit ist von Gott eine in ihrem Princip selbstständige Kausalität gesetzt. Wenn mithin die Selbstentscheidung derselben nicht von Gott verursacht wird, und doch unstreitig Objekt des göttlichen Erkennens ist: so verhält sich dieses Erkennen zu ihr auf wesentlich analoge Weise, wie unser Erkennen zu den Objekten, die nicht nach Zweckbegriffen von uns selbst hervorgebrachte sind. Dieses Erkennen hat den Grund seiner Bestimmtheit im Objekt, nicht das Objekt im Erkennen; nicht darum, weil Gott vorausweiß, daß irgend ein Mensch sich in einem bestimmten Falle auf gewisse Weise entscheiden wird, wird er sich so entscheiden, sondern darum weil er sich selbst mit Freiheit so entscheiden wird, sieht es Gott von Ewigkeit so voraus. Ganz ähnlich sagt Origenes in einer von Eusebius*) aufbewahrten Stelle: *χρὴ λέγειν οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν γινομένων, — ἀλλὰ — τό ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν.* Daß dieses Wissen, sei es nun auf zeitliche oder

*) Praepar. evang. lib. VI, c. 14. Aehnliche Aussprüche andrer Kirchenlehrer s. bei Petavius a. a. O. c. 7.

auf ewige Weise, ein jenem Geschehen vorangehendes ist, kann das wesentliche Verhältniß nicht aufheben. Dieß muß auch Augustinus anerkennen, wenn er doch nicht bloß in seinen frühern, sondern auch in seinen spätesten Schriften der praescientia Dei einen weitern Umfang giebt, als der praedestinatio*). Eben so bestimmt jenes Verhältniß Leibnitz in der Theodicee**), so wenig wir mit der nähern Begründung, die auf deterministischen Voraussetzungen ruht, einverstanden sein können.

Von dem göttlichen Wissen als solchem also kann die Willensbestimmung des persönlichen Geschöpfes auf keine Weise necessitirt werden; es ist nur dadurch Wissen im Unterschiede vom Wollen, daß es keine Kausalität hat. Was neuerlich von verschiedenen Seiten her behauptet worden ist: Alles sei dadurch, daß Gott es denke, Gott denke es, so stehe es da, vermögen wir nur anzuerkennen, wenn an die Stelle des Denkens das Wollen gesetzt wird. Verhielte es sich wirklich so, wie jene Sentenzen wollen, wäre alles göttliche Denken unmittelbar schöpferisch: so könnten wir dem Dilemma nicht entgehen, entweder das Wissen Gottes von dem Bösen zu leugnen, oder Gott zum Urheber alles Bösen zu machen.

Manche werden uns einwenden: So sei es aber auch gar nicht gemeint, daß das göttliche Vorherwissen selbst den Willensakt des Menschen necessitiren solle. Dieses Vorherwissen sei vielmehr vermöge seiner Untrüglichkeit nur ein Zeugniß von der Nothwendigkeit eines solchen Aktes, nicht ihre Ursache. Denn mit vollkommner Sicherheit könne irgend ein Geschehen eben nur dann vorausgewußt werden, wenn es von bestimmten Ursachen mit strenger Nothwendigkeit hervorgebracht

*) z. B. de praedest. sanct. c. 10.

**) Th. 1, §. 37. f.

werde. Darin also liege der Grund, daß eine so vorausgesehene Willensentscheidung nicht frei sein könne, insofern dieser Begriff die Möglichkeit eines Andern involvire.

Dieß wäre nun ganz richtig, wenn das göttliche Vorherwissen von menschlichem Handeln auf dieselbe Weise bedingt wäre, wie menschliches Vorherwissen, nämlich durch Berechnung der gegebenen Ursachen, des gegenseitigen Verhältnisses ihrer Wirkungskraft u. s. w. Eine solche Berechnung könnte allerdings nur insofern zu einem vollkommen sichern Resultat führen, als diese bestimmte Handlung nicht aus der formalen Freiheit entspränge, sondern das nothwendige Produkt von Ursachen wäre, die zur Zeit jener Vorausberechnung schon vorhanden wären. Aber an diese Bedingung ist das göttliche Vorherwissen eben nicht gebunden, sondern es geht als ein schauendes unmittelbar auf die Willensentscheidung selbst. Und damit ist auch dieses Bedenken erledigt —

Daß diese Vereinbarung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Präscienz der heiligen Schrift ganz gemäß ist, wird wenigstens denen nicht zweifelhaft sein, welche mit uns die formale Freiheit als die nothwendige Voraussetzung des Begriffes der Zurechnung anerkennen. Denn überall wird von der heil. Schrift mit dem allumfassenden Vorherwissen Gottes zugleich die Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Handelns festgehalten, und nirgends wird eine That darum, weil sie Objekt einer Weissagung war, für entschuldigt angesehen. Christus sagt den Verrath des Judas und die Verleugnung des Petrus ganz bestimmt voraus; aber die That des Judas entgeht darum nicht der Verurtheilung des Herrn (Matth. 26, 24.) und seinem eignen Gewissensgericht (Matth. 27, 3 — 5.), und Petrus glaubt sich deßhalb nicht von der schmerzlichsten Reue dispensiren zu dürfen (Matth. 26, 75.). Und wie würden sich doch diese und ähnliche Vorhersagungen Christi, wenn ihnen eine neceſſiti-

rende Macht zukäme, mit seiner Weisheit und Heiligkeit reimen? Auch kann uns hier das δεῖ, durch welches einigemal die Korrespondenz zwischen dem Erfolge und der Weissagung bezeichnet wird, (Matth. 26, 54. Luc. 22, 37. 24, 44. Apgesch. 1, 16.), durchaus nicht irre machen; denn die Nothwendigkeit, welche damit ausgedrückt wird, ist nur eine hypothetische und subjektive, welche, insofern sie sich auf ein Handeln bezieht, die formale Freiheit des Willens auf keine Weise beeinträchtigt. Es ist damit eigentlich nichts Anders ausgesprochen, als die untrügliche Sicherheit des göttlichen Vorherwissens und der daraus entspringenden Weissagung, und diese Sicherheit wird natürlich für denjenigen, der um die Weissagung weiß, zu einer Nothwendigkeit des Erfolges. Auch die scholastische Theologie, wie die ältere Dogmatik unsrer Kirche erkannte hier eine necessitas consequentiae im Unterschiede von der necessitas consequentis an, wollte aber mit Recht nur die letztere als Nothwendigkeit im strengen Sinne betrachtet wissen.

Sinnstörende Druckfehler.

S. 17 Z. 26 st. Dominum l. Dominus.
— 18 — 9 st. par l. per.
— 20 — 12 st. das l. des.
— 20 — 17 st. geschehen l. geschehe.
— 29 — 32 st. Romany l. Romang.
— 37 — 10 st. den l. ihren.
— 40 — 31 32. st. lib. XIV. cap. u. v. a. S. 2. l. lib. IX. cap. 22. u. v. a. St.
— 41 — 29 st. sinnlichen l. sittlichen.
— 42 — 19 st. Einsicht l. Einheit.
— 46 — 4 st. Meinung l. Ermahnung.
— 47 — 25 st. Lebensart l. Lesart.
— 54 — 33 st. Versöhnen l. Versöhner.
— 66 — 14 st. einem l. seinem.
— 72 — 27 st. Sehnsucht l. Selbstsucht.
— 81 — 12 st. Kor. l. Kap.
— 88 — 28. 29. st. K. 1. K. 2. l. St. 1. St. 2.
— 98 — 14 st. den l. der.
— 114 — 36 fehlt vor S. 132. — Werke, B. 1.
(Es ist dabei übersehen, daß der hier angeführte Ausspruch ursprünglich Hamann angehört.)
S. 116 — 6 st. seinem l. diesem.
— 122 — 1 st. Verhältniß l. Verhängniß.
— 127 — 1 st. Kategorie l. Kategorren.
— 134 — 18 st. umfassen l. anfassen.
— 135 — 20 st. Sein l. Sinn.
— 136 — 24 st. furchtbarer l. fruchtbarer.
— 138 — 4 st. untergeordnetes l. ungeordnetes.
— 143 — 28 st. Vermittelungen l. Verwickelungen.
— 144 — 28 st. wahren, seiner l. wachen, sich seiner.
— 149 — 27 st. S. 2. 2, l. St. 2.
— 156 — 26 st. einseitiger l. einsichtiger.
— 158 — 5 st. untergeordneten l. ungeordneten.
— 166 — 20 st. physische l. psychische.
— 169 — 26 st. 13.; l. B.
(In dieser Note wären besonders noch anzuführen gewesen Stirms anthropologisch-exegetische Untersuchungen — Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834. Heft 3, S. 13. f. —, welche jedoch in der Bestimmung der Paulinischen Bedeutung von σὰρξ etwas schwankend sind.)
S 187 Z. 5 st. Wollust l. Weltlust.
— 187 — 23 st. K. 1. l. K. 8.
— 190 — 28 st. dieser l. der.

S. 195 Z. 3 st. kräftigen l. künftigen.
— 196 — 38 st. ihm l. Geßner.
— 200 — 8 st. Natursache l. Naturursache.
— 208 — 7 st. richtigen l. richtigern.
— 212 — 29 st. Bereifer l. Befreier.
— 213 — 14 st. abwesenden l. abnehmenden.
— 215 — 9 st. Dennoch l. Demnach.
— 217 — 26 st. wahren l. wachen.
S. 218 Z. 17 fehlen nach: widerstrebt die Worte: so daß jede solche Erregung als Sünde empfunden wird.
— 231 — 23 st. unmittelbaren l. unmittelbarer.
— — — 25 st. Dschelaleddie l. Dschelaleddin.
— 232 — 29 st. II. lib. l. lib. II.
— 234 — 8 9 st. Bestimmenden l. Bestimmten.
— — — 28 st. ex l. ea Z. 29. st. babet l. habet
— 238 — 31 st. nur l. und.
— 243 — 3 st. Verwickelung l. Vermittelung.
— 247 — 8 st. Obtianismus l. Optimismus.
— 250 — 31 fehlt vor: Wahrheit — Erkenntniß der.
— 251 — 30 muß — sein — wegfallen.
— 260 — 31 st. Qui l. Qui.
— 264 — 3 st. Selbstsucht l. Selbstheit.
— 269 — 25 muß — zugleich — wegfallen.
— 270 — 6 fehlen nach: Willens die Worte: ist verschwunden.
— 276 — 23 st. das l. des.
— 278 — 32 st. der Liebe l. die Liebe.
— 286 — 32 st. Selbstbewußtsein l. Schuldbewußtsein.
— 288 — 6 st. den l. der.
— — — 18 st. Selbstbewußtsein l. Schuldbewußtsein.
— 292 — 26 st. ebenfalls l. allenfalls.
— 296 — 12 st. Schriftstellern l. Schriftstellen.
— 298 — 3 st. Objekte seines Willens l. Resultate seiner Ordnung.
— 301 — 25 st. die Natur l. der Natur.
— 313 — 5 st. andern l. anderm.
— — — 32 fehlt vor adjuvante — non.
— 314 gehört die Note ***) zu S. 315 Z. 15.
— 317 — 11 st. Geschehenen l. Geschehenden.
— — — 20 st. Pränomen l. Phänomen.
— 320 — 23 st. richtigen l. richtenden.
— 321 — 29 st. nur l. nun.
— 330 — 18 st. der l. die.
— 332 — 33 st. nie l. je.
— 336 — 10 st. ihres Systems l. ihrer Systeme.
— 337 — 3 st. Unfalles l. Urfalles.
— 341 — 3 st. der Unabhängigkeit l. des Naturmechanismus.
— — — 7 st. Wenn l. Wollten.
— 352 — 5 st. Umstand l. Umfang.
— 355 — 30 st. zu befriedigen l. befriedigen zu können.
— 357 — 11 st. dann l. darin.
— 392 — 5 fehlen vor: muß die Worte: um sich frei zu finden.
— 394 — 4 st. anschließenden l. entschließenden.
— — — 24 st. entschiedenen l. unentschiedenen.
— 395 — 19 st. im l. ein.
— 396 — 1 st. ein dämmernder l. einen dämmernden.
— 399 — 25 st. nur l. nun.

S. 419 Z. 20 st. der l. oder.
— 426 — 7 st. bewahren l. bewähren.
— 427 — 26 st. aufgeschlossen l. ausgeschlossen.
— 428 — 26 st. sie l. diese Wesen.
— 473 — 18 st. Alternation l. Alternative.
— 474 — 18 st. ἑκάστον l. ἑκάστου.
— 477 — 8 fehlen nach: folgen die Worte: oder nicht zu folgen.
— 478 — 5 st. hundertste l. hundertere.
— 480 — 32 fehlen nach: Falle die Worte: und von diesem Augenblicke an immerdar.
— 494 — 7 ist das Wort: Keime nach: lebendigen zu setzen.
— 500 — 1 st. Umfang l. Anfang.
— — — 16 st. auf l. auch.
— 514 — 9 u. 10. st. an keiner Schranke l. an keiner innern Schranke mehr.
— 518 — 1 st. verstimmt l. verstummt.
— — — 25 st. wohl l. recht.
— 526 — 14 nach: Verhältniß fehlt: zu Gott.
— 543 — 28 st. bloß nicht l. nicht bloß.

Der Verfasser bittet die Menge der Druckfehler durch seine weite Entfernung vom Druckort zu entschuldigen, und ihn eben darum auch nicht für öftere Verstöße in der griechischen Accentuation, für manche orthographische Fehler, wie Athmosphäre st. Atmosphäre, einigemal methaphysisch st. metaphysisch, sowie für häufigen Ueberfluß der Interpunktion verantwortlich zu machen.

3 1197 22417 0933